Ilie Bădescu

SOCIOLOGIA ŞI ECONOMIA PROBLEMELOR SOCIALE



Editura MICA VALAHIE

Bucureşti

Ilie Bădescu Radu Baltasiu Ciprian Bădescu

Sociologia şi economia problemelor sociale



Editura Mica Valahie
Bucureşti
2011

ISBN: 978-606-8304-00-7



Editura Mica Valahie
www.micavalahie.ro
micavalahie@yahoo.com
Bucureşti
2011

Cuprins

Cartea I
Sociologia problemelor sociale
O nouă perspectivă

Partea I
Teoria bifurcatiilor

Partea a II-a

Problemele sociale ale societăților moderne în lumina microsociologiei lui E Durkheim

Cartea a II-a
Problemele regionale şi globale

Partea I
Subdezvoltarea la scară globală. Periferiile

Partea a III-a
Dezvoltarea regională şi spaţiile mari

Cartea a III-a
Globalizarea

Partea a I-a

Partea a II-a
Fenomenul offshore în lumina doctrinei “tax justice”

---

[1] Ibid.
[2] Ibid.

Cartea I

Sociologia problemelor sociale

O nouă perspectivă

Partea I

Teoria bifurcatiilor

I Teoria bifurcațiilor

1. Societățile minimaliste. Societatea modernă este marcată de la începuturile ei de un sindrom pe care Tocqueville l-a numit „omul diminuat”. Această nouă civilizație a istoriei conține în nucleul ei ceva care conduce sistematic la acest rezultat alarmant: „diminuarea omului”. Omul modern, altminteri spus, pare a suferi, a purta în ființa lui o sociabilitate diminuată, care se fixează, apoi, după modelul sindroamelor, în felul de a fi şi a se manifesta al modernului, ca o trăsătură definitorie şi definitivă a acestuia. Modernul va înainta în istorie cu tot cu sindromul acesta care-i va marca toate actele. Durkheim a examinat între primii, în chip sistematic, fenomenul sociabilității minimizate şi a inventat noțiunea care-l poate încercui: anomia. Conceptul de anomie desemnează acea formă de ordine socială atinsă de o patologie caracterizată printr-o slăbiciune, o slăbire a puterii normative a regulilor şi a normelor în societate, un deficit de putere normativă, regulativă înlăuntrul societății, astfel încat într-o societate atinsă de anomie se instalează un efect de dezagregare, de dezintegrare relativă dar persistentă. Acelaşi sociolog a măsurat efectele anomiei, adică ale unei societăți cu deficit de ordine şi deci de sociabilitate, pe care o putem denumi *societate minimalistă*, adică societate adusă să funcționeze la pragul minim al puterii legilor şi normelor sociale. Eminescu, intuind acelaşi fenomen, l-a circumscris prin ceea ce a denumit selecție socială negativă, adică o societate „întoarsă pe dos”, în care meritul şi valoarea nu mai pot funcționa ca factori şi criterii de selecție, aşa cum se întmplă într-o societate normală, adică bine normată. O atare societate suferă un proces de diminuare progresivă a „substanței” economice, morale, demografice; în articolele sale de la Timpul, poetul a examinat efectele acestui proces de „minimizare” sau de-substanțializare morală a societății româneşti odată cu intrarea sa în modernitate. În studiul său, „Progresul mortalității generale a poporului român”, ori în evaluările privind întinderea uzurei, în studiile dedicate păturii superpuse, declasării sociale, declinului biologic al societății româneşti („animalizarea societății” în statul demagogic), chestiuni pe care, apoi le-a sintetizat prin conceptul de „semibarbarie”, Eminescu a fixat dimensiunile unei perspective sociologice asupra colectivităților cu *deficit de sociabilitate*, deficit care creşte spre vârful societății, unde se şi fixează sub forma unui sindrom sociologic, sindromul „păturii superpuse”, al falselor elite, care

amenință organismul social cu asfixia, prin efectele unui parazitism social de durată (esența „păturii superpuse”). Aceste elite consumă enorm şi nu produc nimic în compensație, iar acastă disproporție este cauza tuturor nenorocirilor.

Titu Maiorescu şi, dimpreună cu el, Eminescu însuşi, iar mai apoi toți maiorescienii, în frunte cu C. Rădulescu Motru, au dat prima formulare generalizată a acestei teorii a *societății minimaliste*, cu deficit de substanță morală, în ceea ce au denumit „forme fără fond”. C Rădulescu Motru a fost cel ce-a împins analiza aceasta foarte departe, încercuind şi mai riguros cauza acestui fenomen al minimului, cu efecte dezastruoase în corpul societății, căci el a pus degetul pe rană, adică chiar a numit cauza: „politicianism”. Ploiticianismul falsifică spiritual o societate, o împinge să trăiască înr-o cultură falsă, o pseudocultură, în care e cu putință răsturnarea tuturor criteriilor, astfel că, într-o atare societate, albul e negru şi negrul e alb. Am grupat aceste fenomene induse de cauza care dimunuează sociabilitatea omenească, micşorează statura omului, îl desfigurează moral sub ceea ce aş numi „fenomene ale minimului”, adică ale unei societăți împinsă să trăiască şi să se manifeste la pragurile minime ale tuturor parametrilor vieții sale, deopotrivă cei economici şi cei politici, cei morali şi cei demografici sau profesionali. Totul este coborât la praguri scăzute de manifestare şi de intensitate: se munceşte mult dar prost, se trăieşte superficial în familie, astfel că relația soțului cu soția conține multă minciună, se folosesc narcozele sociale, de la narcoza alcoolului la cea a televizorului, cu fantasmele sexului şi ale manelelor etc. Semnele unei societăți în care abundă fenomenele „minimului”, ale diminuării „substanței” sociale, sunt multiple, dintre care reținem pe cele care compun dosarele problemelor sociale actuale ale României: generalizarea cartografică a sporului negativ, migrația alternantă şi definitivă a tineretului şi a unor întregi contingente profesionale spre piețe occidentale, deşcolarizarea rurală a României, progresul mortalității materne şi infantile spre pragul cascadei eurasiatice a acestor parametrii, fenomenul dezintegrării asimetrice a României, dinspre urban spre rural, apariția celor trei centuri patologice ale suferinței, devenită endemică, a României: centura morții, centura sărăciei şi centura îmbătrânirii, care strâng România pe laturile ei estică, sudică, sud-vestică şi nord-vestică, unde efectele de „centură a suferinței” sunt ceva mai slăbite, dar strânsura acesteia se simte şi acolo. Apariția unor pungi ale sărăciei urbane şi ale unor „cuiburi” în care cresc şi se maturizează puii unor violențe viitoare, deosebit de primejdioase, sunt şi ele semnele unei societăți minimaliste. Nemulțumirea generalizată, disprețul față de politică şi politicieni, sentimentul ilegitimității unor instituții cheie ca urmare a folosirii lor oligarhice vreme îndelungată, izbucniri de furie la scară individuală şi de grupuri mici, îmbrățişarea unor subculturi autodistructive, de la cea a consumului de droguri, a alcoolismului, prostituției, şi până la acceptarea pe scară largă a pruncuciderii în pântece (avortul), a unor stiluri aşa zise alternative, care desenează comportamentul anarho-sexual de toate fațetele, având toate efecte antifamiliste şi deci diminuând substanța morală a vieții cotidiene, compun cohorta extinsă de efecte în cascadă ale declinului societății spre starea de societate minimalistă, cu grave forme ale deficitului de sociabilitate, pe care le descriu tocmai fenomenele enumerate aici.

Un fenomen extrem de grav este fenomenul elitelor false, al unor grupări intelectuale care se autodecretează elite şi reprezentante ale „societății civile”, un termen cu totul înşelător, şi se disting prin cateva simptome primejdioase, prin efectul stricăcios, de otrăvire morală a tinerilor şi anume: zeflemea, dispreț față de România, hulă şi

blasfemie la adresa lui Dumnezeu Fiul, profanare şi impietate la adresa unor mari simboluri, a unor teme spirituale, agresiuni simbolice care-şi fac ţintă din mari figuri istorice, din tipare, tradiţii, genuri de viaţă, dar şi din tipuri umane, care, în chip obişnuit, au atras curentul de simpatie şi de preţuire a tuturor minţilor sănătoase, precum acela al preotului, al ţăranului etc. La toate aceste manifestări stricăcioase se adaugă stricarea folclorului prin emisiuni TV, care transformă folclorul muzical într-un soi de operetă ţigănească, cu gesticulaţii tâmpe, ostentative, lipsă totală de discreţie în interpretare, încat nu mai contează eul liric, ci personajul zgomotos, gongoric, al unui interpret care dă din mâini, se maimuţăreşte singur sau împreună cu alţii, gesticulează dându-şi ochii peste cap, aruncând ocheade cu înţeles la cei din jur, care, la rândul lor răspund prin aceiaşi gesticulaţie bezmetică, aceiaşi pseudoexpresivitate compusă din strâmbături spre grotesc. Interpretul se crede chemat să intre în polemică tocmai cu eul liric, încat atunci când în cântec e vorba de dragoste trădată, interpretul dă din mâini ca o maimuţă, asigurându-i pe cei ce se holbează că ce spune cântecul nu-i adevărat, că adică el, maimuţa-interpret, nu trădează în dragoste etc. etc. La toate acestea se adăugă manelele, versificarea mediocră, subculturală, care coboară aşa numita „meditaţie lirică" asupra vieţii şi a morţii spre o grilă mediocră, atestând pragul de catastrofală vulgaritate al noilor „elite", de care se leagă triumful unui atare „stil" al urâtului şi vulgarităţii; la urma urmelor, atari pseudomodele sunt promovate de mari „case de discuri", legate tocmai de noii îmbogăţiţi. De gusturile îndoielnice ale acestora, nu de „popor", atârnă promovarea unor asemenea gunoaie ale gustului paraestetic prin mijlocirea pseudofolclorului difuzat în expresii stricate pe toate canalele, de la cele ale televiziunilor particulare la cele ale CD-urilor de mare tiraj. Totul este menit să strice, să deformeze sufleteşte, spiritual. De la comentariul pseudocult asupra „Mioriţei", la istoria demitizantă, antiromânească, o anti-istorie difuzată şi promovată prin manualele alternative, un adevărat *delir anti* (de la cel antiromânesc şi anticreştin până la cel *anti-* pur şi simplu), toată această pseudocultură agresivă se insinuează în mediul românesc de viaţă asemenea unui monstru ofidian alunecând fetid prin mediile societăţii actuale.

Toată această „intelectualitate creolă" compune regimentele pseudoelitei din care se recrutează acea parte agresivă de „inteligenţi" fără cariere ori cu mari cariere, care au presă, controlează case de editură, etalându-şi agresivitatea cu o rarisimă lipsă de ruşine, crezând poate că sunt crema lumii când, în realitate, ei sunt doar lustrul amărăciunii unei societăţi obosite, care nu mai are mijloacele, nici chiar energia să lupte, alunecând cu ei în mlaştina gospodăriei unei Europe falsificate, fiindcă adevărata Europă, Europa spiritului, a unor corporaţii sănătoase moral şi economic, a unor grupuri alertate incontestabil de viitorul lumii, această Europă i-ar dispreţui desigur dacă i-ar cunoaşte cu adevărat. De unde a apărut acest fenomen, ce anume explică puterea lui de a se menţine şi de a inunda mereu, la vremuri tulburi, scena publică românească, este o chestiune pe care trebuie s-o cerceteze oricine este interesat într-o sociologie a problemelor sociale româneşti, într-o sociologie a unei societăţi minimaliste. O atare societate curioasă este una silită să trăiască la praguri minimale de sociabilitate, departe de optimitatea sa, adică de acele praguri definite prin firescul lucrurilor nu prin vreo exigenţă a conştiinţei colective, care, în fapt, ar putea să fie suspectată ea însăşi de irealism, irealismul unor pretenţii generate de închipuire, aşa de frecvente la grupurile şi personajele bovarice. Faţă de o atare societate se poate preînchipui o „sociologie a îndreptării sociale", inaugurată în România în cadrul gândirii şi practicii junimiste şi dezvoltată la maxim de către Şcoala sociologică

a lui Dimitrie Gusti. O sociologie a problemelor sociale, aşadar, este o sociologie care îşi are startul în fenomenul diminuării omului în decursul modernităţii, se edifică prin şi ca *sociologie a bifurcaţiilor sociale zilnice*, singurul demers care fereşte sociologia să alunece spre înfundătura unei parasociologii conspiraţioniste, şi se încheie printr-o şi ca *sociologie a îndreptării sociale*, deci o sociologie a căutării soluţiilor la problemele sociale examinate în marea lor diversitate.

Se cuvine făcută precizarea că o *sociologie a îndreptării sociale* are şanse ca *noologie a îndreptării*, o abordare compusă din trei componente: *economia îndreptării, sociatrie* (diagnoza şi terapia problemelor sociale) şi *noopolitica* (teoria şi politica puterii spirituale: o teorie şi o doctrină politică referitoare la modul de manifestare în lume a puterilor spirituale sau sufleteşti). Pentru o economie a îndreptării, avem trei mari direcţii (aşa cum se prezintă în secţiunea dedicată unei atari abordări), deja ilustrate în politica economică: Keynes, Marshall, Georgescu Roegen, ori surprinzătoarea teorie economico-filosofică (căci include un strat de „filosofie economică") a „idealurilor practicabile" legată de numele Academicianului Tudorel Postolache şi anunţată ca o nouă teorie a valorii fondată pe ideea celor trei surse („munca naturii", „munca umană" şi „munca divină"), dar şi ca teorie a civilizaţiei universalului, guvernată de principiul wolfram-ian al „echivalenţei computaţionale", de legea „succesiunilor coexistente" (menită a fundamenta ideea şi modelul „şcolii universale", ca pârghie esenţială a tranziţiei la economia postinformaţională), de modelul „identităţilor deschise" şi de accesul la un nou tip de proprietate, „proprietatea identitară".

Ideea axială a economiei îndreptării poate fi legată, pe de altă parte de dezbaterile prilejuite de o nouă şi foarte interesante teorie economică, aşa-numita *teorie a cvasi-rentei*. Chestiunea este amplu examinată şi prezentată de către Ciprian Bădescu şi Ilie Bădescu. Pentru sociatrie (etnosociologia îndreptării) vom valorifica tradiţiile româneşti în chestiune. Autorii acestei secţiuni sunt Radu Baltasiu şi Ilie Bădescu. Noopolitica îndreptării şi teoria bifurcaţiei este prezentată de Ilie Bădescu, la începutul lucrării ca şi în partea finală a celei dintâi secţiuni a cărţii. Toate aceste părţi vor alcătui materia cărţii I. Cartea a II-a este dedicată unor propbleme sociale specificate şi acelor teorii de rang mediu de generalitate izvodite ca răspuns la tabloul unor dosare sociale urgente şi inadmisibil amânate. Acesta este cadrul general pe care îl propunem abordărilor noastre din această lucrare. Pentru prezentarea unor dosare sociale şi deci a unor teorii de rang mediu, în partea a doua a lucrării vom solicita autori diferiţi, în funcţie de chestiunea abordată (Călin Cotoi, Ionel Nicu Sava etc.). Cei ce s-au ocupat de coordonarea acestei lucrări, Ilie Bădescu, Radu Baltasiu şi Ciprian Bădescu au asigurat şi redactarea lucrării, alcătuirea anexelor, a bibliografiilor focalizate, adăugând un appendix cu cateva texte celebre.

*

2. Teoria maximului şi a celor două proporţionări. O teorie generalizată a problemelor sociale presupune posibilitatea derivării acestora din forma generala de echilibru a societăţii. Teoria echilibrului social intr-o societate ne obligă sa cercetam legitatile dupa care se propaga intr-o societate puterile sufletesti. Mai exact spus, dacă aspiram la o teorie a formei generale de echilibru a unei societati, atunci trebuie sa derivam o lege generala care guverneaza distributia si propagarea acestor puteri in cadrul unei societati, a oricarei societati. Credem ca o astfel de lege este aceea a *bifurcatiei energiilor* sau puterilor in cadrul manifestarilor omenesti si ca un efect al alternantei zilnice a

manifestarilor de viata individuala si colectiva ori, de-a dreptul, ca un efect al dualitatii care a fost pusa in toata creatia.

Ceea ce ne interesează intr-un studiu dedicat teoriei problemelor sociale, vizează faptul că în anumite condiții puterile societății – puterea intelectuală, puterea morală, puteea materială – se pot dezarticula şi una dintre expresiile cele mai grave ale acestei dezagregări se referă la dezechilibrul *puterii materiale* şi a *puterii intelectuale* față de alte *specii* de puteri, înlăuntrul aceleiaşi comunități. Puterea materială sau cea intelectuală se pot „dezvolta" în exces față de celelalte specii de puteri şi deopotrivă față de *optimitatea lor intrinsecă*. Prin urmare, puterile se pot dezechilibra fie în raport cu cele din afara lor, adică în relație cu alte specii de puteri (un ins bogat, de pildă, poate fi moralmente mediocru, un ins inteligent poate fi o lichea etc.) după cum o putere se poate dezechilibra şi înlăuntrul ei, în raport cu pragul ei de optimitate pe o scară proprie de variație, între un minim şi un maxim al ei. O putere are, aşadar, un *optim*, adică un prag de echilibru propriu între un *minim* şi un *maxim* al ei, ceea ce înseamnă că *Dumnezeu a rânduit în lume scara puterilor dimpreună cu gradientul lor virtual, pe care nimeni şi nimic nu-l poate depăşi ori restrânge*. Acest *gradient virtual este măsura lucrului respectiv*. Cineva poate aproxima acest gradient spre culminatie ori poate cobora cu mult sub pragul unei astfel de masuri pusa de Dumnezeu in toate, dar nu poate s-o modifice. Este de reținut, în fine, că orice lucru, orice manifestare, pot fi proporționate atât în afara lor, în raport cu alte lucruri şi manifestări, cat şi înlăuntrul lor, în raport cu maximul afirmării lor, aşa cum l-a sădit Dumnezeu în latența tuturor devenirilor lor.

Traian Băileanu a explicat echilibrul societății prin raportul „puterii intelectuale" la celelalte tipuri de puteri din care se compune nucleul diverselor sisteme sociale: economic, politic, militar, religios. In viziunea lui Braileanu, cei ce dețin „puterea intelectuală" într-un sistem dat formează *„elita" sistemului* sau, cu un termen generic: „intelectualii". Specificul manifestării unei puteri derivă din dualitatea determinațiilor sale. Acestea pot să fie specifice sau sistemice şi generice sau „universale". Prin determinațiile specifice se pot distinge „elitele sectoriale sau sistemice" (economice, politice, militare, tehnice, etc.), create, altfel spus de diviziunea sectoriala a sistemului societal. În sectorul economic al sistemului societal, de pildă, vom întâlni elite economice, pe care le putem judeca în raport cu cele două proporționări, adică în raport cu efectul de putere sau presiunea din afraă a altor elite economice sau de orice alt tip şi deopotrivă în raport cu maximul acelei puteri, înscris altmineri spus în felul ei de a fi ca un prag de optimitate pe care nu-l poate atinge nici o putere concretă, căci şi de l-ar atinge, manifestarea acelei puteri s-ar transforma în opusul ei, adică într-o mare slăbiciune. Chestiunea se înțelege dacă ținem seama de specificul manifestărilor funcționale de orice tip, care ascultă de legea organicității. Nu putem dezvolta oricat de mult o funcțiune, cum ar fi de pildă aceea a înțelegerii dacă nu s-ar dezvolta cocomitent şi celelalte, adică dacă această dezvoltare funcționale nu s-ar cuprinde proporțional înlăuntru celorlalte funcțiuni. La fel se pun lucrurile pentru celelalte tipuri de elite sectoriale: politice, artistice etc.

3. Bifurcația vieții individuale şi colective. Problemele sociale în lumina teoriei „ciclurilor alternante" (bifurcației). Bifurcația sexualității şi a erosului. In orice societate energiile sociale si umane se propaga dupa modelul alternarilor zilnice propriu activitatii fiecaruia in parte si colectivitatilor in ansamblul lor. Orice individ, orice

grupare omeneasca isi alterneaza viata zilnica in raport cu cele doua planuri universale de manifestare a vietii si activitatii individuale si colective: *comunitar* şi *profesional*. Numim acest fenomen de *manifestare alternantă*, cu periodicitate zilnică, a vieții şi activității insului si *comunității, bifurcație*. Cu fiecare zi din viata societatii si a insului se reia *ciclul* aceleiasi *bifurcații* intre cele doua mari spatii de viata: *familia si profesiunea*. Cei ce „se revarsa" spre locurile de munca tocmai ies din *spatiul comunitar* compus de *ansamblul familiilor* si intra în *spațiul profesional* compus din *ansamblul grupurilor profesionale*. Energia sociala se arata a fi bifurcata prin exigența celor doua „chemări": chemarea familiei si chemarea profesiunii. În genere, fenomenul *bifurcației* este o prelungire a *dualităţi energetice* a ființei umane. Faptul că omul este *trup* şi *suflet*, *soma* şi *pneuma,* face ca toate manifestările sale să capete caracter bifurcat. Cea mai radicală formă de *bifurcație energetică* este cea evidențiată de către Prof. V. V. Zenkovsky, sexolog creştin, care a şi denumit-o ca atare: „bifurcația a sexualității şi a erosului"(cf. „Convorbiri cu tinerii despre sexualitate", Ed. Bizantină, 2006, p.46). Aceasta bifurcare se referă la faptul că sexualitatea are o „latură pură", derivată din „rostul pe care Creatorul l-a fixat acestei funcțiuni a corpului omenesc" şi „o latură animalică, adică folosirea oarbă de către om a impulsurilor sexuale" (ibidem). Grație acestei bifurcări, omul se poate livra „manifestării unilaterale a sexului, adică unei manifestări strict pe latura lui animalică". O atare manifestare atrage după sine o „sărăcire a raporturilor dintre soți" „slăbirea şi stingerea forțelor superioare din om"(ibidem)

„Bifurcarea sexualităţi şi a erosului" induce o „dezordine în sfera sexului" şi aceasta este „accentuată în perioada de tranziție, până la maturitatea sexuală, şi chiar şi mai târziu" (mai ales „când căsătoria nu urmează la vreme"). „În căsătorie, deci în viața de familie normală", „bifurcarea dispare cu desăvârşire. Sexualitatea şi erosul revin la starea lor normală", adică la starea de "*unitate*". Prof. Zenkovsky conclude că „taina mare" a căsătoriei („taina aceasta mare este", zice Sf.Ap. Pavel în Efeseni, 5,32) este implinită numai acolo unde bifurcarea sexualității şi a erosului „este întru totul înlăturată. Acolo unde, însă, bifurcarea se menține şi după căsătorie, sau unde trece pe primul plan numai una din cele două manifestări (de cele mai multe ori, sexualitatea), acolo nu numai că nu avem de a face cu (marea taină) a căsătoriei, ci rostul adevărat al căsătoriei este cu totul desfigurat" (p. 45-46).

Antropologii creştini ştiu că această taină este, de fapt, o îngemănare tainică, a două unificări miraculoase, tainice, a bărbatului cu femeia, îngemănare de taină: „taina unității trupeşti" (la care se referă şi Zenkovsky) şi taina „unităţi sufleteşti" a bărbatului cu femeia, spre a compune o „însoţire" pe viață. Problema socială a modernității îşi arată una dintre fațete în câmpul familial tocmai prin această "criză", pe care o deschide în viața familială, prelungirea nefirească a bifurcării sexualității şi erosului dincolo de pragul căsătoriei.

4. Bifurcația energiei vocaționale a insului şi a colectivităților. Legea unității destinale (comunitatea de destin). Chestiunea bifurcării reapare în planul de manifestare a energiei morale a comunității familiale în raport cu cele două mari cicluri de viață zilnică: ciclul comunitar şi ciclul profesional. Vorbim, in acest caz despre o alta energie, cea *vocationala*, definitorie pentru om ca faptura. Omul, altfel spus, are *vocatie comunitara* si *profesionala* prin chiar specificul fapturii sale, care-i si confera caracter distinct in univers, in raport cu toate celelalte fapturi. Energia aceasta vocationala, care defineste rosturile omului, chemarile lui, se propaga, asadar, in forma bifurcata.

Particularitatea acestei bifurcări a *energiei vocaţionale* derivă din faptul că, spre deosebire de bifurcaţia *energiei sexuale*, această a doua bifurcare se menţine şi după ce omul şi-a *închegat* o viaţă de familie proprie, iar „taina unificării" vocaţionale a omului se redeschide într-un plan pe care l-aş numi „unitate destinală" a unei societăţi (în extremis, a unui popor) sau „comunitate de destin". Fenomenul acesta al unităţii destinale a fost descoperit de către C.R.Motru foarte devreme, încă în 1904, când îşi publica celebra monografie dedicată „politicianismului" ca expresie a „maladiei vocaţionale" în viaţa popoarelor. Vom reveni asupra chestiunii mai încolo.

Să reţinem, deocamdată, că „persoana morală" sau „colectivă", cum denumeşte Radclife Brown colectivitatea omenească (el foloseşte termenul de „individ colectiv"), se confruntă zilnic, in forma pendulatorie, cu fenomenul bifurcaţiei vocaţionale în sensul că, orice colectivitate aude zilnic două „chemări" şi ascultă de ele: "chemarea familiei şi chemarea profesiunii" sau a muncii. Orice ins primeşte spre rezolvare aceiaşi problemă în viaţa lui zhilnică: să unifice două vocaţii sau două chemări, vocaţia familială şi vocaţia profesională. Ca şi în cazul ieşirii din bifurcaţia sexuală şi aceasta iesire din bifurcaţia vocaţională este un *fenomen* mai degrabă tainic, adică „religios" („religo", a lega). Popoarele foarte religioase au reuşit să „re-lege" cele două planuri ale manifestării vocaţionale şi să-şi propage fiinţa în istorie, după cum, în viaţa altor popoare această „unificare" este ratată, aşa cum, în viaţa atâtor familii, ieşirea din bifurcaţia sexuală este ratată, ori „refuzată" (ceea ce tot ratare este), dovadă *fenomenul anarhiei sexuale* atestat de adulterism, de pilda, de refuzul castităţii, inerpretata mai degrabă ca slabiciune decât ca virtute si deci ca adevarata bărbăţie. Max Weber vorbeşte despre importanţa eticii creştine (deci a nucleului religios) în cadrul „decolării" capitalismului modern. Numai când capitalistul a reuşit să facă din „etica creştină" nucleu al moralei economice a devenit cu putinţă ivirea unei orânduiri economice noi şi renovatoare în istoria omenirii. Atunci şi în acel cadru a fost depăşit noul ciclu al *„bifurcarii" vocaţionale* care s-a redefinit in viata popoarelor creştine odata cu epoca modernă, si care fără această *renovare a eticii economice* in termeni crestini ar fi eşuat în istorie. Intr-un alt orizont al explicatiei, Sombart evidenţiază rolul evreilor în „decolarea" capitalismului european. Ei ne ofera exemplul unui p*opor* care şi-a afirmat vocaţia şi deci *unitatea destinală* într-un *mediu* destul de ostil, iar lucrul acesta a fost cu putinţă numai întrucat au reuşit să depăşească bifurcaţia vocaţională şi să devină un popor totodată unit în *planul comunităţii familial-religioase* şi în *planul corporatiei profesionale*, realizând *sinergii renovatoare* între cele două planuri ale manifestării lor vocaţionale ca popor. Într-un anume sens, putem spune că Israelul modern este creaţia unei asemenea sinergii persistente în timp. Când, pe la 1862 un Cremieux îşi chema „coreligionarii" la *unitate* nouă (de tip naţional), din toate părţile lumii s-a putut auzi răspunsul „prezent", fiindcă energiile acestui popor erau *unite* spiritual (religios) în ciuda marii lor dispersări planetare. Am putut admite, de aceea, că evreii sunt *prima naţiune universală* tocmai fiindcă erau dispersaţi aproape pe tot pământul şi *unificaţi* totuşi după *legea unei sinergii vocaţionale*, pe care o putem numi „*comunitate de destin*". La români legea „unităţii destinale" s-a manifestat deosebit de puternic în două momente din istoria lor: în cadrul etnogenezei şi, mai apoi, în ciclul numit al „războiului de 200 de ani cu imperiul otoman". În istoria popoarelor există variate momente în care unitatea destinală se rupe, se produce o scindare între cele două planuri de manifestare vocaţională a popoarelor: *planul comunitar familial şi planul corporatist profesional*. În momentul acesta poporul român trece printr-o criză a unităţii

sale destinală marcată de o teribilă oboseală etnică (evidentă prin slăbirea asumării ființei etnice şi deci a vocației naționale a poporului român ceea ce conduce la o ruptură între manifestarea familială a insului şi vocația lui comunitară mai largă în care se cuprinde asumarea răspunderii pentru destinul neamului. Familia a devenit totul, neamul sau națiunea nimic. Chestiunea răzbate şi în absenteismul electoral; oricât de îndretățit ar fi un atare fenomen, el este un indicator al oboselii etnice a unui popor). În câmpul analizei morfologice, orice comunitate este compusă din două părți (fenomenul bifurcației ne spune că mai toate unitățile sociale sunt compuse din două părți: soț şi soție, deci bărbat şi femeie in cadrul unității numite familie, familiali şi profesionali in cadrul colectivităților mai largi, muncă şi capital in cadrul economiilor, conducători şi conduşi in cadrul statelor etc.). Cele doua parti deriva dintr-o diviziune care se reia zilnic intre cei ce „se aleg" ori sunt „selectați" să rezolve „problemele" sau *provocările* cu care se confruntă constant orice comunitate şi cei care compun baza lor de recrutare sau de selectare (şi câmpul lor de aplicații). Curiozitatea este ca fiecare dintre noi se regăseşte totodată intre cei „selectati" si intre cei ce compun baza de selectie sau de recrutare, adica intre „familiali' si „profesionali". Fiecare ins este totodată membru al familiei sale si membru al grupului sau profesional. Altfel spus, el a fost selectat din masa care compune comunitatea familiilor sa recompună o alta grupare omeneasca si anume grupul profesional sau comunitatea grupurilor profesionale. În viziunea clasică a lui V. Pareto cele două componente au această denumire: „elite" şi „masă". Cu fiecare grupare omenească se redeschide această chestiune a „diviziunii funcționale" între cei ce se aleg să rezolve „provocările" vieți colective şi cei ce compun cadrul lor de recrutare şi de aplicații. Cand chemi un instalator sa-ti repare o defectiune la baie o faci în calitate de parte a comunității familiilor, deci eşti inclus în masa din care se recrutează „profesionalii". Cand mergi spre locatia profesiunii tale esti membru sau parte a celor selectati sa rezolve o problema in campul de aplicatii a celor ce compun masa sau comunitatea familiilor.

Am numit acest fenomen „bifurcație". Ca să înțelegem chestiunea să luăm exemplul unei populații, să spunem un „cartier" sau o „comunitate urbană". Dimineața toți cei ce *trăiesc* în acea comunitate se *mută* în alte *locuri* (ocupații, institute, locații) şi astfel *redefinesc* acea comunitate ca un *agregat* de „elite" chemate să rezolve o multitudine de probleme. Unul este doctor, altul este reparator, altul şofer, instalator, profesor etc.

În acest cadru (funcțional) *comunitatea de familii* se redefineşte, înfățişându-se ca un *agregat de „elite*", adică de persoane capabile să rezolve problemele cu care se confruntă zilnic o societate, deci ca o comunitate profesională. Vocația, în acest caz, şi-a schimbat „atributul": din familială sau comunitară pur şi simplu a devenit profesională. Energia este aceiaşi: energie vocațională, calitatea ei manifestă este diferită. O societate este bifurcată, aşadar: în *timpul diurn* ea urmează un traseu instituțional-vocațional conform subansamblului elitelor sociale. În timpul următoarelor opt ore ea revine în *cadre comunitare*, adică în *familii*. Problema intervine ori de cate ori acestor elite le lipseşte ceva.

5. Societatea minimală. Minus-realul. „Fenomenul „minusului vocațional" sau al deficitului de real. Curiozitatea este că întregul unei comunități se autodefineste si se redefineşte zilnic în cele două câmpuri, adica se exprima pe sine, se etaleaza asa cum este ea, cu toate competentele si aptitudinile ei si, evident, in registrul lipsurilor, cu toate incompetentele si deficitele ei. O comunitate se defineste, asadar, deopotriva prin „plusuri" si prin „minusuri" sau „ deficite". Un doctor bun este un „plus' vocational, dar

un doctor slab este un „minus vocational”, un „deficit”. El este locul social sau locatia socială cu semnul minus. Dacă cei cu semnul minus se grupeaza in „elite’, adica in locatii pozitionate la varful feluritelor ierarhii vorbim, cu Eminescu, despre o selectie sociala negativa si deci depre o mare nenorocire pentru societati. Cand cei cu semnul minus ajung la varful societatii in viata popoarelor se instituie perioade de nenorociri si dezastre. Problema sociala pivot a unor astfel de popoare sunt *elitele negative*, cu semnul minus. Le putem numi elite parazitare, pseudoelite, contraelite etc. Oricum le-am denumi, fenomenul este acelasi: elita cu semnul minus lasa problemele zilnice, de care depinde propagarea vietii zilnice a unei colectivitati, nerezolvate, atenteaza altfel spus, la legea de propagare a vietii colective in timp si in spatiu. Astfel de elite sunt o mare amenintare pentru viata si destinul popoarelor, cauza nenorocirilor colective.

O *grupare umană* se defineşte, deci, ca *întreg vocațional (totalitatea competențelor* şi a *energiilor morale* care susțin aceste competențe) şi ca *întreg comunitar* (*totalitatea familiilor* şi a *energiilor morale* care le susțin pe acestea).

Cele două totalități specificate descriu „societatea totală”, de fiecare dată altfel exprimată (dar nu mai puțin o totalitate). Este principiul definirii noologice a totalității, prin care suntem preveniți că valorile se *distribuie* fără să se *împartă*. Altfel spus, *totalitățile* sunt întotdeauna *întreguri specificate* pe care le putem examina între un *minim* şi un *maxim*.

$T_o - T_a = \Delta_s$

T_o = totalitatea socială la pragul ei optim (societatea totală la optimul ei)

T_a = totalitatea actuală (la pragurile ei concrete) adică societatea totală în actualizarea ei.

Δ_s= o diferență care măsoară deficitul, decalajul grupului fata de optimul lui, „căderea” grupului din optimul său sau, altfel spus, ca variatie a raportului dinamic al grupului respectiv la pragul optimității sale.

Vom spune, deci, că o grupare umană se defineşte prin *optimalitatea* ei şi totodată prin *actualitatea* ei. *Orice grupare omeneasca poate fi caracterizata prin starea ei actuala si totodată printr-un optim al ei, aproximat de idealuri, modele, norme, reguli, imperative, aspiratii, nostalgii etc. Optimitatea lucrului, respectiv a grupului uman, insa, nu este tot una cu normativitatea lui, nici chiar cu modelele sau idealurile sale, chiar dacă la fenomenul optimitatii avem intotdeauna acces prin mijlocirea acestor repere numite si „standarde’ spirituale, morale etc. Un lucru este cel ce ni se arata in concretul manifestarilor sale si deopotriva ceea ce este el in virtualitatea devenirilor sale, ca tot atâtea aproximari ale optimitatii lui. In orice lucru este pus asadar si pragul optimitatii sale, incat o cunoastere adecvata a lucrului reclama intotdeauna si o cunastere a raportului acelui lucru cu pragul (parametrul) optimiatii sale.* Chestiunea este de acelasi tip in cazul gruparii omenesti. Aceasta poate fi cunoscuta numai in cadrul raporturilor ei fenomeneologice cu pragul optimitatii sale spirituale (morale). Cand acest raport dinamic imbraca forma unui decalaj persistent in timp spunem ca acel grup are o problema. Vorbim in acest caz despre o problema sociala (a grupului social).

II Bifurcațiile şi tehnicile unificării spirituale

1. Definirea problemei sociale în lumina teoriei bifurcației. O problemă socială se defineşte, asadar, prin *diferența critică* dintre *optimitatea* şi *actualitatea manifestărilor* de

viață ale unui grup uman. Optimitatea, ca prag de manifestare, este o latență, o virtualitate si unul dintre cadrele în şi prin care luăm act despre acest prag optim este acela al „fericirii sociale medii”, cu termenul lui Durkheim. Cu această ipoteză ne delimităm de teoriile *satisfacției* care definesc fericirea prin „conştiința fericirii”.

Fericirea socială medie *redă* gradul de prețuire implicită şi deci neconştientizată pe care un individ ori o colectivitate îl acorda unui *gen de viață*, ne spune Durkheim. Mai riguros formulat, putem spune că acel mod de a fi fericit comun marii majorități a membrilor unei societăți reprezintă fericirea socială sau medie. Un asemenea mod de a fi fericit a cărui trăsătură definitorie este că e împărtăşit de marea majoritate a membrilor unei colectivităț este tot una cu ceea ce s-ar potrivi să numim *gen de viață*. Într-un *gen de viață* se cuprind toate modurile existenței, atât configurațiile profesionale cat şi cele familial-comunitare, adică modurile în care trăiesc (modurile existenței) membrii unei grupări umane. Vom revizui deci proporțiile lui Brăileanu, în vederea căruia o societate poate fi deschisă ca sumă de „mase” diferite şi de „elite” recrutate din mase sociale diferite, fiecare din *masa* ei. Iată ecuația lui Brăileanu:

$E_1 / M_1 + E_2 / M_2 + ... + E_i / M_i = T_s$, unde:

E = elite,
M= masa din care se recrutează,
T = totalitatea socială.

În realitate, dacă interpretăm elitele ca fiind grupări în care se selectează toți cei cu calități „înalte” (aptitudini probate de performanțe deosebite), de un fel ori de altul, şi dacă admitem principiul lui Moreno că nu există individ care să nu fie selectat într-un grup oarecare pentru o performanță în raport cu cel puțin una dintre calitățile lui, atunci $E_i = M_i$, adică Elitele şi Masele sunt una şi aceiaşi *grupare* în cadrul celor două *unități de timp - timpul instituțional- profesional* (t_p) şi *timpul comunitar-familial* (t_c). La randul lor, aceste două forme de grupare omenească – comunitară si profesională – se definesc prin pragurile lor: a) *concret sau manifest* (t_{ca} – pragul comunitar manifest, efectiv atins – şi t_{pa} – pragul profesional manifest, efectiv atins în manifestările profesionale ale cuiva) si b) pragul optimității sale, identificabil şi el ca mărime virtuală în cele două planuri – comunitar şi profesional – (t_{co} si t_{po}). Intre cele doua praguri, manifest sau concret (empiric) şi virtual sau de optimitate, apar diferențe în ambele planuri dereferință – comunitar (t_c) şi profesional (t_p) – pe care le numim deficite spirituale sau vocaționale .

($t_{co} – t_{ca} = \Delta_c$)

($t_{po} – t_{pa} = \Delta_p$), unde:

Δ_c = deficit spiritual sau vocațional în plan comunitar familial (tați sau mame „demisionarde”, părinți mediocri, care fug sau eşuează în felurite moduri în rolurile lor de părinți consângeni sau simbolici);

Δ_p = deficit vocațional în plan profesional, profesionist mediocru.

O problemă socială poate fi descrisă de aceste „diferențiale”, aceste „deficite” Δ_c şi Δ_p, care, dacă nu sunt prea mari, societatea nu are probleme şi este fericită, adică ataşată şi prețuitoare cu genul ei de viață. Dacă aceste „diferențe” sunt prea mari (aică apar la prea mulți indivizi, în grade prea accentuate şi cu frecvențe prea mari în timpul diurn), atunci societatea e nefericită, suferă, are „probleme sociale”, pe care încearcă să le rezolve în felul ei. Din capul locului vom spune că există, în orice societate, două tipuri

de probleme în raport cu fenomenul bifurcaţiei structurale şi anume „probleme profesionale„ şi „probleme comunitar familiale”.

Faţă ce acestea am putea deriva şi problemele care derivă din eşecul oricărui grup *de a rezolva integrarea celor două totalităţi (comunitară şi profesională)*, adică de a face din opuşi o coincidenţă. Sociologia problemelor sociale a cercetat chestiunea prin celebra teorie de rang mediu a „inconsistenţei de status”. Am identificat, iată, în excursul nostru mai multe teorii de rang mediu:

a) Teoria funcţională,
b) Teoria elitelor şi a maselor,
c) Teoria deficitului:
   - Structural
   - Funcţional
   - Noologic
d) teoria inconsistenţei de status,
e) teoria integrării totalităţilor sau a optimităţilor de grad maxim (in raport cu cele doua planuri de realitate: comunitar si profesional); o putem denumi *teorie a dublei optimităţi.*

Există, altfel spus, în orice societate, un *optim sectorial* şi un *optim total* care nu este dat de suma simplă a optimurilor sectoriale. Sociologii se deosebesc între ei după modul în care definesc *optimul total.* Vom examina răspunsul lui Vilfedo Pareto la acastă chestiune, a modurilor de integrare a optimurilor într-o societate. In ceea ce ne priveşte, credem că acest optim total este opera comunităţii eshatologice, singura care poate integra niveluri diferite şi extrem îndepărtate în viaţa unei colectivităţi: profesia şi familia, viaţa şi moartea etc., graţie credinţei în mântuire ca motivaţie pentru comportarea exemplară în tot şi în toate, în profesie dar şi acasă, în familie, când eşti „văzut” de ceilalţi dar şi când nu eşti „văzut”, căci credinciosul ştie că se află sub privirea iubitoare şi îndemnătoare la bine, dar dreaptă, nemituită, a lui Dumnezeu. Funcţionalismul clasic formulase postulatul unităţii funcţionale pentru a explica o atare integrare. Orice element are o funcţie oarecare pe temeiul căreea se integreaza funcţional cu alte elemente funcţionale compunând unităţi funcţionale mai vaste. R K Merton a supus unei critici severe acest postulat dovedind netemeinicia lui întrucat orice element are funcţii primare si totodată generează efecte funcţionale secundare, care sunt adeseori contradictorii atât cu funcţia de baza cat şi între ele in raport cu multitudinea de elemente si de funcţii distincte. Credem ca totusi ceva din acest postulat poate fi salvat si lucrul acesta este pe deplin comprehensibil prin teoria protofuncţiilor. Această teorie ne spune că un element este dat odata cu funcţionalitatea lui virtuala, care se vadeste pe deplin dezvoltata ca protofuncţie. Ochiul are dezvoltata funcţia vederii inaintea oricarui exercitiu concret de vedere. Corneea este pe deplin dezvoltata, are puterea unei atari funcţii inca de cand feotusul este in pantecele matern.

Dacă nu putem aserta „*postulatul unităţii funcţionale*” ca actualitate şi deci „integrarea deplină a societăţilor”, putem, in schimb, aserta postulatul unităţilor protofuncţionale, deci al „integrării depline a societăţii” ca virtualitate, nu ca actualitate.

Aceasta înseamnă că în orice tip de civilizaţie, „orice obiect, idee, obicei, etc. îndeplinesc”, virtual, cerinţa anumitei funcţiuni, ceea ce înseamnă că toate au un rost al lor, de vreme ce există, doar că, fie au fost deviate, fie stricate, adică abătute de la *optimitatea lor virtuală*.

Putem vorbi, iată despre un *fenomen adiacent bifurcației* şi anume despre fenomenul „structurației” integratoare sau *destinale*, pe deplin vizibil la acele *colectivități omeneşti* capabile să readucă bifurcația vocațională la unitatea de destin a acelei colectivități (ceea ce echivalează cu manifestarea acelei societati ca o comunitate de destin). Aceasta înseamnă, altfel spus, că o colectivitate are putere să-şi *structureze* viața familială şi profesională în conformitate cu criteriul dublei *optimități*, întrunit prin ridicarea acelei colectivități la pragul care o transforma intr-o comunitate de destin. Nu e nevoie, altfel spus, ca *cineva* sau *ceva* să intervină spre a readuce la unitate cele două „*vocații*” - familială şi profesională”. Este suficient ca „agenții sociali” (un membru al familiei, o colectivitate de familii, etc) să-şi conducă acțiunile – manifestările familiale şi profesionale – la pragul *optimității* lor pentru ca o astfel de unitate sa fie atinsă (dobandită). Un bărbat, de exemplu, în lumina imperativului depăşirii bifurcatiei vocaționale, trebuie să tindă a fi, totodată, un tată exemplar, un soț exemplar şi, deopotrivă, un profesionist exemplar. Aceasta înseamnă, concret, că el va readuce la unitate cele două bifurcații: bifurcația sexuală (care-i amenința unitatea trupească şi sufletească cu soția lui, împingându-l spre deviații de tipul adulterismului, alcoolismului etc.) şi bifurcația vocațională (care poate induce conflicte de rol pe linia care desparte, de pildă, rolul familial de rolul profesional). Putem vorbi, aşadar, despre un *„optim” totodată virtual şi manifest*, în ambele planuri (comunitar şi profesional). Optimitatea este ceva deopotrivă „tainic” şi într-o anume măsură accesibil (deci, în aceiaşi măsură, inteligibil). Faptul, de pildă, că unitatea trupească şi sufletească a bărbatului cu femeia au caracter tainic nu înseamnă că aceasta este şi „inaccesibilă” şi, pe cale de consecință, ininteligibilă.

Din contră, ea devine accesibilă prin *taina cununiei* şi prin *viața familială fondată pe fidelitate*: prin aceleaşi caracteristici, ea se face inteligibilă. Mai riguros, vom spune că unitatea familiei este o *taină*, ca virtualitate, ca posibilitate (ca unitate virtuală, potențială), însă devine inteligibilă ca *unitate concretă* a lui x (bărbat) cu y (femeie) într-un timp şi loc anume. Timpul şi locul căsătoriei lor, identitatea lor civilă şi morală (ca familie exemplară, ori, din contră, dezordonată, anarhică), sunt trăsături care fac din această *unitate tainică* una deopotrivă accesibilă şi inteligibilă (comprehensibilă). La fel stau lucrurile şi în cazul unității vocaționale: aceasta este o taină ca virtualitate, deci ca posibilitate de a fi, a ființa, căci nu este „naturalmente dată”, ci „virtualmente dăruită” (de Dumnezeu), însă devine accesibilă şi inteligibilă ca „actualitate”, ca manifestare concret-empirică (atunci când ea este „manifestă”).

Când o colectivitate şi-a aproximat statornic, persistent, pragurile de optimitate pe toate planurile ei, vorbim despre unitatea ei destinală, despre actualizarea destinului ei. Ea se manifestă, în atari situații, sub calitatea ei de „comunitate de destin”. Această *unitate vocațională* sau *destinală* îmbracă o *formă minimală* ca „stat” şi una maximală, în calitatea ei de *comunitate eshatologică,* de popor destinat mântuirii.

Problema sociologică a modernității îşi arată fațeta deplina pe cele doua versante: cand e privita pe versantul familial ea ne apare ca ruptură a unității tainice dintre B şi F pe cele doua laturi ale ei. Marea explozie a hedonismului, anarhosexualitatea, relativizarea spre anihilare a valorilor pe care se zideste familia, sunt aspectele de la suprafata ale crizei din adâncuri.

Orice ins şi grup au de rezolvat diversele bifurcări care compun *spicul energetic* al unei personalitati individuale si sociale. Tehnicile de unificare sunt si ele felurite si ni se infatiseaza ca tot atâtea metode de rezolvare a problemelor sociale si deoptriva ca tehnici

ale creativitatii umane şi ale gestionării bifurcațiilor pe multiplele lor planuri. Iata numai cateva dintre ele:

- Profesionistul de vocație ca tipologie şi ca aspirație este o tehnica spirituala de solutionare a crizei care se poate deschide in spatiul manifestarilor profesionale;
- Geniul, in câmpul manifestarilor creatoare, de care se leaga accesul omenirii la invatâturile revelatiei naturale, este şi el o tehnică spirituală excepțională, cu totul tainică prin care un popor, o epocă, o civilizație dobândeşte acces la marile înțelesuri unificatoare şi înălțătoare ale existenței;
- Eroul şi deci eroismul reprezintă o tehnica spirituala de rezolvare a sitauatiilor de impas absolut in viata unei colectivitati;
- Sfântul şi sfințenia reprezintă un mijlocitor si o tehnică spirituala de propagare a învățăturilor dumenzeiesti către fiecare dintre noi la toata vremea;
- Martirul este cel prin care voia lui Dumneze isi arata fata severa si neinduplecata la actiunile indreptate contra voii Sale;
- Sentimentul (grijei) este tot o asemenea tehnică spirituală;
- Rugăciunea este între cele mai sigure tehnici spirituale de zidire lăuntrică a unității înălțate a persoanei umane;
- Postul are acelaşi înțeles de tehnică spirituală de depăşire a bifurcațiilor năruitoare etc.

Max Weber este sociologul care a dezvaluit importanta energiei si puterii sufletesti creştine in regenerarea omenirii in era capitalista sau modernă, adică în depăşirea unui blocaj al celei mai însemnate bifurcații economice, aceea dintre munã şi capital, respectiv dintre averea fizică şi „avuția" morală. Fara de clasa capitalistilor crestini, mişcați de cele doua sentimente contradictorii în una şi aceiaşi unitate de gândire, de simțire şi de acțiune – o apriga vointa de castig si o teribila asceza intramundana, de o severitate suprafireasca – ar fi fost imposibila renovarea lumii si deci proiectul capitalist modern in istoria omenirii. De capitaliştii creştini se leagă, aşadar depăşirea uneia dintre bifurcările modernității, între instinctul nestăpânit al câştigului (forța care mişcă bogăția fizică) si asceza (forța de mişcare a bogăției morale) atât de necesara pentru ca rodul bogatiei sa nu se risipeasca steril, in consum de lux si in viata de luxura, in lacomie si concupiscență. Teoria bifurcării ne ajuta, iata, sa identificam problema specifica legata de o anume faza a istoriei si de o strategie a echilibrului general. *Pe langa bifurcarea sexuala si vocationala pot fi, desigur, identificate alte tipuri de bifurcari. In cazul energiei intelectuale este de notorietatea diviziunea celor doua emisfere cerebrale care compun fundamentul bifurcării energiei cerebrale in energii alfa si beta. Unificările posibile ale vectorilor unei atari bifurcații sunt datorate punților inter-emisferice, si cortexului prefrontal.* Sa recapitulam principalele tipuri de bifurcatii:

- Sexualitate versus eros, în planul energiei sexuale;
- Energii cerebrale alfa si beta în câmpul emisferelor cerebrale;
- Soț + soție, în câmpul familiei;
- Familiali + profesionali, în raport cu diviziunea diurn – nocturn, comunitar – profesional, a vieții individuale şi de obşte;
- Muncă şi capital, în plan economic;
- Conducători + supuşi, în plan politic etc.

Față de fenomenul bifurcației, trebuie să consemnăm şi pe cel opus acestuia, structurația, cu termenul propus de catre Giddens. Structurația: puterea de a reduce efectele disjunctive ale bifurcației şi a recupera *unitatea în dualitate* într-un plan dat de manifestare a respectivei bifurcații. Există în toate, aşadar, o putere de structurație, care vine de la criteriul optimității lucrului: orice lucru tinde spre optimitatea lui, persistentă în toate manifestările lucrului ca virtualitate, ca latență. Puterea de a structura provine, deci, de la tendința lucrului de a se manifesta în conformitate cu criteriul optimității sale. În orice manifestare omeneasca exista un optim vocațional. Optimitatea este tainică şi accesibilă (inteligibilă) totodată, precum s-a precizat deja. În exemplul de mai sus, unitatea trupească şi sufletească a Femeii cu Barbatul este *tainică* şi *accesibilă totodată*, deci relativ inteligibilă. Unitatea familiei este o taină, ca virtualitate şi deci ca posibilitate de a fi, de a se ivi în existență (căci nu-i putem decripta cauza în cele imanente, unde putem distinge doar secretul împreunării nu şi taina unității rupeşti şi sufleteşti), şi este inteligibilă, ca unitate concretă (a acelui Bărbat şi a acelei Femei). Timpul, locul, identitatea civilă, morală etc., sunt *indicatori* care fac *inteligibilă* o atare *unitate tainică*. *Unitatea celor doi nu este naturalmente dată, ci virtualmente dăruită (de Dumnezeu). Ea nu e dată, ci e posibilă, nu e real-concretă, ci accesibilă, etc.*

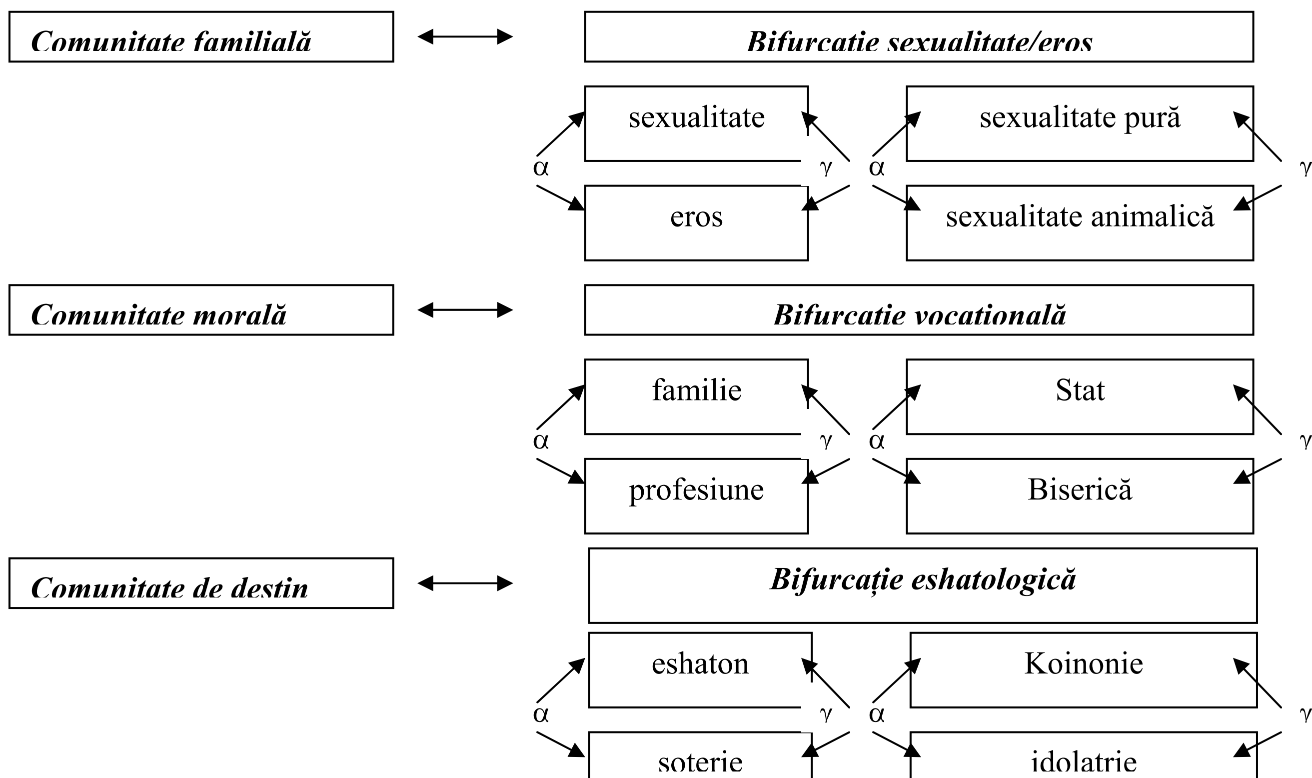
Cu fiecare *plan* de afirmare omenească se redeschide problema raportului dintre un minim şi un maxim. Există în toate, asadar, un minim şi un optim. In plan societal, expresia *unificării comunitare* la *pragul minim* este statul, cum s-a precizat deja, după cum expresia unificării comunitare la pragul maxim este *comunitatea eshatologică* (*ta eshata* = dincolo de):

Minim	↔	optim
Stat	↔	eshaton

La rândul său, statul se poate manifesta la un prag minimal sau optimal, tot astfel, comunitatea eshatologică, la rândul ei, poate fi optimă (Koinonia sau Biserica) sau minimală în manifestările ei (ca în cazul idolatriilor, al ideologiilor, în genere, al para-religiilor), ştiința este mare sau eroică, dar există şi o „ştiința mică" sau „birocratică", tot la fel, putem distinge între politică şi politicianism, intre cultură şi pseudocultură sau semicultură, între omul creştin şi omul păgân, etc. În toate sunt depozitate praguri: minimale sau optimale. Fenomenul pragurilor polarizează cunoaşterea, se manifestă ca poli ai cunoaşterii, astfel că vorbim despre o teorie a „statului minimal", dar şi despre teoria intervenției inteligente a statului, ceea ce *aproximează pragul optimității* (când statul intervine ca „regulator al crizelor"). Tot astfel, vorbim despre Koinonie şi idolatrie, adică despre comuniunea întru Dumnezeul adevărat şi comuniunile false (întru dumnezei falşi, idoli). Asemenea cu bolile, „crizele" sau „deficitele" tind să se „cronicizeze", să formeze adevărate „formațiuni" patologice, în şi prin care se perpetuează o „problemă".

2. Forma generală de echilibru al societății. Către o teorie generală a problemelor sociale. Fenomenul bifurcației este, aşadar, mult mai complex decât ne-am putea închipui şi totodată ni se dezvaluie ca fiind singura cheie la chestiunea derivării problemei sociale din „forma generală de societate". Dacă înțelegem prin această noțiune de „formă generală a societății", societatea omenească definită prin „echilibrul" ei, ca stare de echilibru (dezechilibru), atunci putem subânțelege că o problemă socială este *sociologic* definită numai atunci când este dedusă din starea de „echilibru general al unei societăți", ca *indicator* al acestui *echilibru*. Pe de altă parte, ca să-şi păstreze caracterul sociologic, o

problemă ar trebui caracterizată prin aceleaşi categorii indiferent de cadrul în care survine şi de „particularitatea" sau „specificul" ei. Dacă o „problemă *economică*" nu poate fi analizată prin aceleaşi *concepte* ca o problemă *familială* sau *politică*, de pildă, ea nu dobândeşte relevanţă sociologică, iar teoretic nu putem conchide că avem de-a face cu o teorie sociologică (a respectivei probleme). Până acum, încă nu s-a putut vorbi depspre o teorie sociologică generală a problemelor sociale, ci numai despre teorii de rang mediu, cum le-a numit Merton. Prin teoria bifurcaţiei se iveşte posibilitatea derivării unui sistem categorial unitar şi unificator în analizele sociologice ale tuturor tipurilor de probleme sociale, şi acest sistem categorial este tocmai cel furnizat de teoria bifurcaţiei. In lumina acestei teorii, societatea poate fi definită ca *sistem complex şi multistratificat de bifurcaţii structural-dinamice*. La nivelul stratului bazal, acela al familiei, Zencovski a evidenţiat, cum s-a precizat deja, *bifurcaţia sexualităţii* (sexualitate-eros), de care depinde întreaga problematică a familiei, şi toate „problemele familiale" pot fi socotite totodată drept expresii cronicizate ale dificultăţii celor doi - soţul şi soţia - de a reunifica o atare bifurcaţie; problemele familiale sunt, pe o faţetă a lor, indicatori şi expresii ale unei atari bifurcaţii comprehensibilă prin vectori de propagare, prin grad de optimitate etc. Mai departe, în raport cu stratul vocaţional (al comunităţii morale), putem vorbi despre bifurcaţia vocaţiei: familie/ profesiune. În raport cu stratul comunităţii de destin, putem vorbi despre Stat şi Biserică (Koinonia). La rândul lor, acestea înregistrează bifurcaţii substructurate: stat minimal vs. stat optim, Koinonie vs. Idolatrie. Numim această operaţie de deducere a bifurcaţiei substrucţie de atribute bivariate, iar această substrucţie este calea care ne duce la o analiză adecvată a unei „probleme sociale". Atâta vreme cat o „problemă" este abordată reducţionist într-un câmp specificat de „manifestare" (economic, politic, familial, etc) nu-i putem atribui rang de problemă sociologică, n-o putem defini şi deci socoti drept „problemă sociologică". De îndată, însă, ce o problemă dată este definită ca *expresie* şi deci ca *indicator* al tendinţei unui grup anume de a se manifesta la „pragul său de optimitate", deja am „trecut" analiza acelei chestiuni în plan sociologic, adică în câmpul teoriei despre echilibrul social total (teoria „formei generale de societate"). Ne apropiem în felul acesta de şansa derivării unui tablou al problemelor sociale, o adevărată topologie (o hartă) a problemelor sociale ale unei colectivităţi umane. Putem, iată, să redefinim echilibrul social, nu pur şi simplu ca pe un echilibru al forţelor multiple, ci ca armonie a bifurcaţiilor complexe şi multistratificate. Iată schema de analiză morfo-dinamică a echilibrului sociologic al unei colectivităţi în lumina teoriei bifurcaţiei:



Bifurcațiile pot fi caracterizate într-un interval descris de bivariațiile α şi γ, unde :
α = unitatea virtuală a unei dualități energetice şi
γ = unitatea actuală a acelei dualități
În ecuația noologică ($y = \alpha + \alpha_i$) am asimilat mărimile γ parametrului α_i, adică acelor formațiuni de actualizare a latențelor sufleteşti difuze, de compunerea lor depinzând echilibrul spiritual al comunităților omeneşti. Bifurcațiile au caracter pulsator, adică se propagă sub forma „pachetelor corpuscular-ondulatorii": ab ⇒ ba ⇒ ab⇒ ba etc., ceea ce înseamnă că o stare care depăşeşte pragul optim ori cade sub el se transformă în opusul ei. Durkheim a integrat sub această lege mai toate sentimentele sociale sau morale, în frunte cu fericirea. Fericirea nu evoluează după legea progresului continuu, ci după legea *Weber-Fechner* a „complementarelor" sau a „pragurilor critice". În acest sens, putem spune că ori de cate ori fericirea trece de un „prag al ei optim" se preschimbă în opusul ei, în nefericire. La fel se întâmplă cu toate pasiunile, cu plăcerile etc. Pasiunea pentru un „obiect", dacă trece de un „optim", se preschimbă în opusul ei, în idolatrie, care, în loc să dezvolte puterea sufletească, o suprimă. În loc de a-l împlini pe om, dorințele excesive, îl depotențează spiritual, adică în slăbesc, îl fac rob (al patimii oarbe). Mihai Eminescu a „descris" liric o astfel de dualitate şi deci „bifurcație" a erosului în „Veneră şi Madonă", etc.

Freud a făcut din bifurcaţia sexualităţii (în fapt a libidoului) fundamentul personalităţii şi a societăţii, operând cu un reducţionism biologist în sociologie şi antropologie. Jung a făcut din bifurcaţia femee-bărbat (ca arhetipuri) fundamentul explicaţiilor antropologice, psihologice, culturologice. La Tonnies, bifurcaţia comunitate-societate este baza explicaţiilor sociologice, etc.

În toate teoriile, explicaţia se înfiripă de îndată ce a fost identificată acea diferenţă a „lucrului" faţă de pragul său de optimalitate („diferenţiala" lucrului faţă de expresia lui când se manifestă la pragul optimităţii sale), diferenţă prin care, de fapt, se devoalează câmpul unei bifurcaţii răspunzătoare pentru acel deficit, pentru acea diferenţială $\Delta\alpha$, respectiv $\Delta\gamma$.

III Către o economie a îndreptării

1. O nouă teorie economică. Economiile de scară si iconomia divina. „Munca divină" şi „munca naturii". Putem inaugura, iată, o nouă teorie economică, teorie care este, implicit, o „economie a problemelor sociale (sau sociologice)", adică o teorie economică a distribuţiei „deficitelor" (diferenţialele $\Delta\alpha_i$ şi $\Delta\gamma_i$) şi a efectelor acestora in societate in raport cu un „punct de echilibru". Problema care se pune, din punct de vedere economic, este aceea a gasirii acestui punct de echilibru si a determinarii costurilor (semi-ascunse) ale acestor „deficite", respectiv a căilor posibile de reducere a unor astfel de costuri. O alta particularitate a noii teorii este ca in orizontul ei de operare dispare diferenţa, proprie teoriei economice clasice, dintre *comunitatea economică* şi *comunitatea morală*. Totodată se estompează major ideea că în economie ar actiona *legi obiective* şi în societate simple *legităţi tranzitorii*. În fapt, tot ceea ce se întâmplă se petrece înlăuntrul unui proces de auto-valorificare extrem de complex, adică în cadrul unor *raporturi dinamice* ale fiecărui lucru, fenomen, ins, grupare omeneasca etc. la optimul lor (esenţa lor noologică). Un lucru nu este ceva static, ci este expresia desfasurata a unui raport dinamic dintre o anume ipostaza a lucrurlui si pragul optimităţii sale, iar această optimitate este virtuală sau potenţială, nu este, asadar, naturalmente data, ci dobandita prin manifestari semi-deschise, cu fatete sem-tainice.

Prin urmare adevărata putere (sau energie) a unui lucru, ins, colectivitate, este latenţa distribuită în fiecare dintre ele, in lucruri si deoporiva în colectivităţi omeneşti, după o lege generala, aceea a bifurcaţiilor şi după un model al raporturilor dinamice dintre lucrul acela, în starea lui actuală, pe de o parte, şi *optimitatea* lui *virtuală* (pragul lui de optimitate, aşezat acolo de „pronia divină", ca expresie a grijii divine prezentă în tot şi în toate). Cum valoarea este tocmai raportul de autovalorificare, deci de actualizare a optimităţii lucrului în câmpul manifestărilor sale, pe durata acestora, putem spune că unul dintre „factorii" cei mai însemnaţi ai valorii este „munca divină", „lucrarea Duhului lui Dumnezeu" sau „pronia dumnezeiască", care garanteaza prezervarea acelui prag de optimitate a lucrului, niciodata epuizat de vreo manifestare a sa, semi-actualizat, semi-latent. Valoarea lucrului este expresia gradului de autovalorificare a optimităţii proniatoare sădită în tot lucrul, în toată lucrarea. Intr-un anume sens, am putea spune: *fiecare lucru, în „actele" lui, se preţuieşte pe sine şi se etalează în măsurătorile acestei „preţuiri"*. Orice manifestare este, altfel spus, o „preţuire de sine" în desfăşurare (în act). Pe de altă parte, fiecare lucru se „auto-preţuieşte" după „gradiente" proprii „naturii" sale, pe care Dumnezeu le-a „aşezat", la creaţie, în tot şi în toate cele „făcute" de mâna Sa.

Unui copac, de pilda, i-a dat, odată cu optimitatea lui („rodul" său), şi particularitatea creşterii sale, a propagarii natural-progresive a puterii sale roditoare, în timpul dat lui pentru rodire, pe care-l numim ciclu sau anotimp. Ca asa stau lucrurile o putem afla deslusit cercetand Cartea Facerii, unde afla ca dupa fiecare act creator Dumnezeu consemneaza ca in lucrul facut de mana Sa a fost pus si pragul lui de optimitate, astfel ca Dumnezeu conchide: „Si a vazut Dumnezeu ca este bine". („A facut Dumnezeu animalele cele mari din ape si toate fiintele vii, care misuna in ape, unde ele se prasesc dupa felul lor, si taote pasarile inaripate dupa felul lor. Si a vazut Dumnezeu ca este bine", Fa, 1: 21). Pe de alta parte, in orice valoare este pusă şi *„munca naturii*", pe care, altfel spus, natura o „adaugă", cu fiecare clipă , cu fiecare ceas, cu fiecare zi, lună, an, cu fiecare etapă (fază, stadiu etc), la „valoarea de prag" a lucrului respectiv. Caci Dumnezeu n-a lasat nimic sa stea degeaba, adica sa fie inutil, cai pe toate Le-a facut sa fie intr-un fel sau altul utile, cu rostul lor anume. Asa ca nu numai fiecarui lucru, ci si naturii intregi Dumnezeu i-a dat de lucru, adica a asezat-o in lucrarea ei anume. Orice lucru deci este o lucrare, caci in fiece lucru este pusa „chemarea" spre implinirea firii sale, a felului sau specific, pentru care a fost anume creat ca sa se implineasca, nu ca sa fie impietrit ci dinamic, asezat intr-o devenire anume, intru fiinta sa, cum asa de inspirat a deslusit Noica ideea aceasta pentru noi.

Dacă cineva taie un copac vechi de 100 de ani ca să zidească acolo un birou, de pildă, el trebuie să ştie că a „risipit" valoarea pe care natura a stocat-o în copacul acela şi în locul acela, prin ciclurile si evolutiile sale, deci prin potentarile pe care naturalmente, fara de interventia umana, natura le-a acumulat in copacul acela, ca si cum Dumnezeu le-a dat in „grija" a toata natura proprie locului aceluia numit, de aceea, si biotop. In raportul dintre biotopul acela si copacul cu pricina se afla zidita „munca naturii", pe care, in randuiala creatiei, Dumnezeu a facu-o posibila, ca si cum ar fi destinat-o naturii, unei secvente din cosmicul ciclu al opintirilor naturale. Am numit aceste opintiri, semi-metaforic, „munca a naturii", ca sa atragem atentia asupra faptului ca omul poate risipi in actele lui ceea ce n-a adunat el, ci natura, prin randuiala creatiei. Vom marturisi, pe de alta parte, ca ideea aceasta nu ne apartine, ea a fost formulata explicit de catre academicianul Tudorel Postolache, in discutiile Dsale cu mine. In ceea ce ma priveste, am integrat ideea eminentului economist intr-o abordare speciala, precum aceasta. Ştiința economică „oficială" ignoră „munca naturii" atunci când calculează costurile şi profitul. In ceea ce ne priveste, aderam la ideea ca totul în Univers lucrează : Dumnezeu Insusi lucrează proniator prin Duhul Său atoatefăcător si atoate veghetor, natura lucrează prin „puterile de rod" (prin cele „naturale" sau fireşti), pe care tot Dumnezeu le-a pus in lucruri la creatie, omul lucrează prin „darurile sale" (cele dăruite) sau „chemările" (vocațiile) cu care fiecare ins ori popor, se aude „strigat" direct de catre Dumneze cu si la o chemare anume, pe care, de acea, o numim vocatie. C Radulescu Motru a subinteles printr-o remarcabila intuitie ca vocatia este destinul popoarelor si, evident, al insilor. Avem o fațetă a gândului eminescian: „cu fiecare lucru universul se opinteşte", respectiv: „cu fiecare om o lume isi face incercarea", dar si asa: „cu fiecare om univesrul se opinteste". Asa se face ca noua teorie economica, pe care o schitam aici, ne descopera paradoxul ca intotdeauna profitul social este mai mic decât profitul individual. Paradoxul acesta se talcuieste prin faptul ca societatea este persoana morala, pe cand individul poate fi doar un ins doritor de castiguri si de placeri, lacom.

2. Iconomia divină sau despre virtualitatea proniatoare. Societatea, ca fiinta morala, n-are placeri si nici tentatii egoiste, spre castiguri demasurate. Individul, insa, le are pe toate si numai cel ce se ridica pe sine la pargul exprimarii suprapersonale, aceiasi cu exprimarea persoanei colective, a societatii, ca „insidivid colectiv". „Profitul social" este foarte mic față de „profitul „individual", intre altele, si fiindcă în profitul social se cuprinde acea parte a valorii datorate „muncii" naturii ca să „crească" acel copac, in exemplul nostru, retezat şi aruncat, printr-un gest anti-economic, de risipă, pe care, insa intreprinzatorul individual s-ar puea sa-l contabilizeze la profiturile firmei sale. Aruncand ori risipind rezerva naturala, totusi limitata, insul acesta, care isi capitalizeaza averea, obtine profit penru el si diminueaza profitul social al contemporanilor lui si al generatiilor viitoare. Subintelegem, iata, ca economia clasică, a capitalismului clasic, este de fapt o „anti-economie", încat putem spune că în orice act economic pulsează un act anti-economic şi astfel ajungem la o bună înțelegere a „diseconomiilor" de scară şi la o valorizare noo-economică a ideii „economiei de scară". Fiecare act economic poate fi definit, aşadar, ca raport al lucrului la optimitatea lui:

$d_\gamma = \dfrac{\gamma_i}{\gamma_o}$, încat economia reală este, obligatoriu, o ştiință a distribuției deficitelor, adică a diferenței dintre *actualitatea economică* şi *virtualitatea proniatoare* aşezată de Dumnezeu în tot şi în toate, pe care teologia o denumeste *iconomie divina*. In noua abordare, pe care o propunem noi, economia ca stiinta spiritualista a faptelor economice si a economiilor in ansamblu, este fondata pe iconomia divina. Numai pe aceasta fundatie devine posibila noua intelegere economica a esentei inselatoare a banilor proveniti din si printr-un proces si un mecanism pervers care ne face sa credem ca marimile negative sunt marimi pozitive si invers. Banii care provin din monetizarea creditelor sunt un bun exemplu. Ei reprezinta, in Anglia, de pilda circa 97% din masa monetara, ceea ce inseamna ca doar 3% sunt bani acopriti in valoare si ca societatea este una indatorata, cu stiinta ori fara stiinta. Ciudățenia banilor este că ei ni se „propun" ca o mărime pozitivă în care se ascund deficitele date şi/sau provocate ale „valorii", care se adaugă, ca scăzăminte, cu fiecare lucru (produs).

Valoarea de schimb, aşadar, nu este nicidecum o relație logic-obiectivă, fiindcă oamenii schimbă între ei nu valori „obiective", ci valori subiective, bunuri pretuite, deci gradiente de prețuire (deci „exprimări" ale „prețuirii"), astfel incat putem spune ca banii nu sunt expresia „valorii obiective", ci expresia raportului de echilibru precar între „gradientele de prețuire", pe care oamenii le „pun" în lucruri (şi care aproximează, ba, adeseori, deformează gradientul pe care Dumnezeu L-a pus în lucruri atunci când le-a fixat pragul lor de optimitate).

Despre acest aspect ne vorbeşte parabola smochinului cel neroditor: „Dimineața, a doua zi, pe când se întorcea în cetate, a flămânzit: //şi văzând un smochin lângă cale, S-a dus la el, dar n-a găsit nimic în el decât numai frunze şi a zis lui: De acum înainte să nu mai fie rod din tine în veac! Şi smochinul s-a uscat îndată" (Matei 21: 18-19). Oricine îndrăzeşte să încalce gradientul valoric pe care Dumnezeu l-a sădit în ființa sa va avea soarta smochinului neroditor. Smochinul cel neroditor este, de fapt, „valoarea" în care nu se regăseşte gradientul valoric pe care Dumnezeu L-a pus în lucrul prețuit, care contine, altfel spus, pretuirea divina, pretul lui Dumnezeu. Dacă ceva este prețuit de om în afara „prețuirii dumnezeieşti, zadarnic este, şi ignobilă este iluzia, căci lucrul astfel prețuit degrabă se va risipi, precum s-a uscat

smochinul: „şi smochinul s-a uscat îndată”. Aceasta este soarta civilizaţiilor zidite pe o economie a banilor în care nu se oglindeşte gradientul divin al valorii lucrurilor şi a lumii. Al civilizatiilor zidite pe o economie neintemeiata pe iconomia divina.

Lumea a intrat astăzi într-o asemenea auto-iluzionare a valorii fără de valoare, astfel că ceea ce a rezultat este o „societate a îndatorării”, adică un tip de societate care şi-a arvunit „viitorul”, munca generaţiilor actuale şi viitoare ca semn şi măsură a robiei faţă de *banul fără valoare* şi faţă de „instrumentele” lui: banca şi bancherii. Nu întâmplător parabola smochinului este redată în succesiune la parabola alungării zarafilor din templu. Este atestat conflictul între iconomia Lui Dumnezei şi economia banului, care, de fapt, este o antieconomie.

Dumnezeu a pus, aşadar, în lume nu neapărat „mărimi”, ci „măsurători”, adică „îndreptare” (cum spune psalmistul: „Că mărturiile Tale sunt cugetarea mea// şi îndreptările Tale sunt sfetnici mei” (Psalmi , 118; 24). O ştiinţă economică ce-ar ignora aceste măsurători s-ar situa în afara cunoaşterii adevărate, ar fi o paraştiinţă şi o expresie a trufiei omului autonom, care a ajuns să creadă „religios” în măsurătorile „minţii” sale, pe care prin idolatrizare le declară „mărimi obiective”, „raporturi necesare” ale lucrurilor preţuite. În realitate se vând şi se cumpără nu „obiecte”, ci preţuiri, iar în aceste preţuiri arareori se regăseşte „preţul” pus de Dumnezeu în obiectul acela, aşa cum este el la sfârşitul operaţiilor sale.

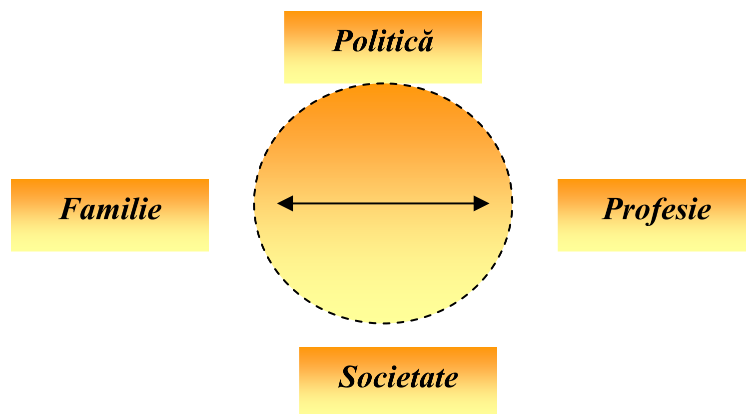
Să reţinem, deci, că banii măsoară nu *valoarea* obiectivă, ci preţuiri estimative ale unor *deficite* (acea parte neîmplinită din preţuirea pe care Dumnezeu a pus-o într-un lucru prin optimităţile care concurează la *realizarea* unui *bun* oarecare). Între *preţuirea* omenească şi dreptarul divin poate fi concordanţă fericită (sinergie divino-umană) sau discordanţă tragic-absurdă. Banii nu sunt simple „reflectări” ale valorii intrinseci sau substanţiale, ci *expresii* ale *deficitelor* în şi prin care trăiesc oamenii, ca efect al impefectiunii lor si al erorilor si pacatelor, deficite cu care se „hrănesc” ei, din care se zideşte, fiinţa vremelnică, fiinţarea lor trecătoare. În fiecare „bun” produs de om se încorporează o *bifurcaţie* la un prag relativ de unitate. Cea dintâi bifurcaţie este aceea dintre *lăcomie* şi *dărnicie* (sau „vocaţie”). Aceasta este una dintre faţetele bifurcării vocaţionale.

În teoria bifurcaţiei am stabilit că între cele două stări (alternante) ar trebui să se stabilească o „armonie”, o „unitate”. Aceasta înseamnă, de pilda, că soţul model, tatăl model, fiul sau fiica model să fie, totodată profesionistul model (de vocaţie). Se constituie, iată, o scară a exemplarităţii umane, scara omeniei, cum s-ar putea denumi. „A fi om e lucru mare, a fi domn e o întâmplare”, spune o maximă populară. Omenia este semnul alegerii, al distincţiei morale.

Se întâmplă însă, ca să spunem despre cineva că e „de familie bună” în sensul că se trage dintr-un neam (o genealogie) cunoscut(a) pentru înalta moralitate a membrilor săi în toată vremea, că între ierarhia aceasta din comunitate (a distincţiei morale, a exemplarităţii) şi cea profesională să nu existe o „coincidenţă şi atunci intervin „perturbări”, „oscilaţiuni”. Există multe semne că puterea morală, vădită de cineva cand este în comunitate, susţine o „putere morală” similară în profesie, dar lucrurile nu sunt sigure. Pot să apară, de pildă, profesionişti buni, dar care sunt „familişti mediocri”, şi atunci se pune problema fixării, a consolidării unor „formaţiuni care să mijlocească şi să garanteze oarecum „armonizarea” celor două planuri, să preîntâmpine ca cei „răi” să „ocupe” locul celor buni, doar pentru că provin din „familii înstărite”, de pildă, ori bine poziţionate social. Atari sisteme sau formaţiuni care veghează ca alegerea să reflecte

distribuția valorilor, impiedicând alegerea celor nepotriviți (nechemați) în poziții nepotrivite sunt, de pildă, pentru activitățile profesionale, corporațiile, sau grupurile profesionale. Acestea au „gijă” de „ierarhiile profesionale” (iar în Roma antică, de pildă, aveau grijă şi de ierarhiile familiale).

Când aceste „mecanisme” decad, apare *anomia*. Lucrurile se complică mai mult, când trecem la un alt strat al bifurcării, în care se etalează o nouă ramură a diviziunii funcționale, aceea a politicienilor: cu această ramură apare o tetradă, deci o dublă bifurcație:



Dintr-o atare tetradă se extrage, deci, o nouă categorie, aceea a „politicienilor”. Ei nu se extrag din „mase”, cum ne spune teoria elitelor, ci dintr-o grupare omenească deja distribuită în cele două câmpuri de bază: familii şi profesiuni. Garantarea pragului de echilibru sau de ”optimitate” în cel de al treilea câmp (cel politic) tine, aşadar, fie de „familii” (sistemul familial), fie de corporații (sistemul corporatist). Dacă familiile polticienilor sunt degradate ori slabite moral politiienii vor alcatui ei insisi o grupare cu o moralitate echivoca, slabita, indoielnica, in care se cultiva inclinatiile spre viclenie si compromisuri. Tot astfel, in privina corporatiilor. Politicieni de extractie profesionala indoielnica, proveniti din corporatii slabite, vor fi ei insisi insensibili la antrenamentul moral in actul politic.

3. Democrație versus sociocrație. „Noocrația”. Unitatea care poate garanta armonia ierarhiilor în cele trei câmpuri (familial, profesional, politic) poate fi una de tipul „dinastiilor genealogice” (familiile moştenitoare sau de rang), precum aristocrațiile, sau de tip corporatist (parlamente recrutate pe această bază sau controlate de corporații, ca în SUA). Când aceste două sisteme decad (slăbesc) apare conjunctura „democrațiilor”, „ciclurilor democratice”, adică a acelor formule de participare la „circulația elitelor” bazate pe raportul direct, nemijlocit de climatul moral al familiei ori al corporatiei, dintre *mulțime* şi elitele politice, deci pe năzuința individului că, prin „aptitudinile” sale, va fi selectat, va avea acces la o selecție politică. Referindu-se la această chestiune, V. Pareto precizează că, în genere, „orice elită decade, degenerează în mod necesar şi e înlocuită prin altă elită (...) O elită se menține la putere prin forță şi viclenie. În faza de decadență ea pierde aceste însuşiri tot mai mult şi trebuie să facă loc unei noi elite care ştie să întrebuințeze forța, în primul rând. <<Democratizarea>> ar fi deci un semn al decadenței unei elite de tranziție spre dominațiunea unei elite noi. <<Plutocrația demagogică>> a secolului al XIX-lea va fi înlocuită, după Pareto, printr-o elită al cărei mijloc de

dominaţiune va fi constrângerea şi ierarhia rigidă" (comentariile lui Tr. Brăielanu, în op.cit., p.111-112). Lucrurile par încă mai complicate de îndată ce constatăm că mecanismele inventate pentru a restabili unitatea divizata ca urmare a bifurcaţiei induse de al treilea câmp – cel politic - sunt ideologiile şi partidele politice. Deci, cele chemate să creeze o „*unitate*" nouă în raport cu „bifurcaţiile" sociale, vor fi nu genealogiile charismatice sau de rang, nici corporaţiile, ci partidele şi ideologiile, adică o cale nouă de raportare la „mulţimi", care ocoleşte atât ideea comunitară cat şi ideea corporatistă (profesională). *Democraţiile politice* par a genera în mod necesar „oligarhii" şi, oricum, nu mai pot să distingă între insul cu competenţe morale şi profesionale şi insul plasat într-un rol politic şi deci într-o „poziţie", respectiv, într-o ierarhie politică, indiferent de competentele sale morale si profesionale, prin efectul simplu al „calitatii" sale de membru al prtidului sau, de parte si participatie la o grupare constituita pe criteriul ideologiei sau al intereselor (grupul de interese). Putem admite cu G. Mosca ideea că „mulţimile" nu pot să facă „selecţiunea adevăratelor valori" (T. Brăileanu, 110).
„Regimul parlamentar a dat putere politică <<speculatorilor>>, demagogilor impuşi mulţimii prin puterea şarmului şi influenţele organelor administrative (ibidem): <<mari electori şi prefecţi>>.
Sesizând răul acesta, D. Gusti (într-o tradiţie neoaristoteliană) propune un sistem bazat pe „sociocraţie" (termen comun cu cel propus de A.Comte) , adică un sistem în care „meritele morale sunt unificate cu „competenţele" şi astfel rezulta o „sociocraţie". Aceasta, ar exprima, în viziunea teoriei bifurcaţiei, exact calea de depăşire a unei bifurcaţii printr-o nouă unitate, în care s-ar regăsi cele trei puteri, pe care exerciţiul istoric le-a separat: puterea şi prestigiul „naşterii" (familia ca factor de distribuţie în elita politică), puterea averii (bogăţia) şi puterea profesională (competenta). Din analizele lui T. Brăileanu, în care se compune sinteza ideilor la scară mondială asupra chestiunii, deducem că „intrarea" în politică şi deci „accesul" sau „distribuţia" în elita politică depind de trei postulate: naşterea, bogăţia şi profesiunea (pregătirea profesională). Acestea ar fi hotărâtoare pentru circulaţia elitelor. Când s-a ivit inegalitatea averii s-au creat „privilegii pentru fii familiilor bogate". Bogăţia (averea) a devenit mijlocul de acces deopotrivă la „profesiuni" (pregătire profesională) şi în elita politică . Când s-a ivit burghezia comercială, poziţia patricienilor a fost zdruncinată (ibidem, 114), astfel că „admiterea în elita politică" a fost condiţionată de „bogăţie" nu şi de naştere (originea în familii aristocratice). Burghezul bogat dobândeşte cale de acces la elita politică, nu prin naştere (căci venea din familii fără rang), ci prin bogăţie. Sistemul de distribuţie şi acces parcurse astfel o primă "fază" de „democratizare" (observă T.Brăileanu în ibidem p.114). „După lupta bogaţilor împotriva nobililor", urmă „lupta săracilor împotriva bogaţilor" şi astfel se compuse a doua treaptă de democratizare –votul universal.

A urmat, apoi, lupta „intelectualilor" (a celor mai bine pregătiţi) împotriva nobililor şi a bogaţilor şi astfel s-a trecut in a treia fază a democratizării, ne spune Brăileanu, „birocratizarea" sistemului politic. Două lucruri sunt încă obscure în chestiune şi anume: a) în toate cele trei faze, „democraţia" sfârşeşte în oligarhie şi b) fiecare formulă a democraţiei, in fiecare faza, suferă o „decadenţă", o „degenerare", un declin, pe care Brăileanu îl explică prin dezadaptarea vechii elite a puterii faţă de transformările mediului (social, politic, economic, local şi internaţional). Afirmarea sistemului comercial a slăbit sistemul bazat pe o elită care-şi fondase puterea pe „detinerea de pământ". Când, „prin comerţ, se ivi o nouă formă de bogăţie şi o nouă categorie de

oameni bogați, nobilimea își pierdu toate avantajele care decurgeau din deținerea exclusivă a bogăției (...) Oscilații ale echilibrului sistemului politic se ivesc când o elită nu-şi poate păstra această întreită superioritate şi cată vreme <<oameni noi>> intrați în politică nu-şi dobândesc acest întreit prestigiu" (p.116).

4. Pentru o nouă teorie a elitelor. În lumina teoriei bifurcației şi a optimităților, capacitatea elitelor (şi deci, pe cealaltă fațetă, fenomenul decadenței elitelor) depind nu de naştere, bogăție sau pregătire profesională, ci de capacitatea (puterea) elitelor de a opera cu „deficitele" induse de bifurcații. Când s-a afirmat comerțul peste un prag critic, s-a ivit un „deficit" suplimentar în sistemul cultivator. Raportul produsului agricol la optimitatea sa a ieşit din raza vederii „proprietarului funciar" (nobil sau țăran) şi deci de sub controlul său. S-a ivit un „loc" nou al „contabilizării deficitului" şi astfel un agent nou a preluat controlul acestui regulator al valorii. Totul fu relocat sistemului comercial (diferit de „piețele" locale), care este un sistem deteritorializat, bazat aşadar, pe o cu totul altă mentalitate economică". „Stăpânul" si gestionarul pragului de optimitate al „lucrului" n-a mai fost nobilul, ci comerciantul, astfel că problema echilibrului a fost ea însăşi redefinită. Ea nu s-a mai definit ca raport între sclav sau şerb şi nobil, ci ca raport între muncă agrară şi capitalul comercial, mai precis, între sistemul agrarian şi sistemul comercial. Atâta vreme cat această nou bifurcație n-a putut fi adusă la unitate în termenii vechiului sistem controlat de aristocrație funciară, aceasta a decăzut din toate prerogativele ei. N-a mai fost ea aceea care să cântărească deficitele în raport cu optimitatea pământului, ci comerciantul, care s-a arătat dispus să ia oricat de la „economiile naturale" şi să nu le ofere nimic în schimb, dacă s-ar putea. Această nouă unitate a societatii in termenii civilizatiei comerciale a distrus *comunitatea morală tradițională*, reasezand totul pe temeiul unei „unități abstracte bazată pe bani, contracte şi convenții. Aceasta a constituit nucleul crizei lumii moderne" (ibidem). Noua lume nu mai ține cont de optimul agrarian al existenței, nici de cel *comunitar* (Biserica şi tradițiile). Comunitatea morală a fost detronată şi astfel s-a ivit o „societate comercială" alături şi total diferită de cea tradițională, marcată de o bifurcație care nu mai putea fi reunificata decât printr-o nouă „comunitate morală": burghezia religioasă". Particularitatea noii „unități" (unificări) comerciale a lumii constă în aceea că poate face abstracție atât de „munca naturii" cat şi de cele sădite de Dumnezeu în „lucruri" prin virtualitatea pragurilor lor de optimitate. Prin acele „praguri", Dumnezeu are grijă ca omul să nu împingă „deficitele" prea adânc, adică să nu derealizeze lumea sub *pragul ei minim de echilibru* şi deci de „realitate" (substanță). Apariția sistemelor comerciale creează posibilitatea ca lumea să opereze cu „bani" în care se încorporează „valori de schimb" care (închid) în ele derealizări coborâte mult sub pragurile critice de realitate a lumii însăşi. Aşa se explică paradoxul că lumile situate până ieri „în afara sistemului" sunt atrase în sistem nu prin „îmbogățire" („dezvoltare") cum s-a crezut, ci prin „sărăcire" („pauperizare" şi „subdezvoltare"), cum au arătat A.G. Frank. Aşa au apărut „periferiile" şi „capitalismul fanariot" („periferial" sau „suburban" adică dependent de „protecția" unei metropole). Sistemele comerciale, altfel spus, atrag substanța valorică a lumii în metropole acoperind („disimulând") deficitele prin „banii" în care se încorporează nu doar *valoarea bunăstării*, ci şi *„costul „ deficitului de reali(itate)"* provocat în lumile periferiilor (societățile periferiale). Dacă între *economiile agrare (teritorială)* şi *economiile comeciale (deteritorializate)* ar persista un echilibru, bifurcația s-ar depăşi

prin consensul celor două clase (taranii şi burghezii). În fapt, Dumnezeu a pus praguri de optimitate în cele „create" de mâna divină şi în cele propagate de lucrarea proniatoare a Duhului Său. În toate celelalte lipsesc optimităţile şi ele ar putea fi recuperate (ca regulatori launtrici ai lucrurilor, fenomenelor si proceselor) numai dacă sistemele comercial-bancare ar accepta să se ghideze după o nouă teorie a valorii care ar cantari in masa bunurilor nu doar munca umană şi capitalul, ci şi munca „naturii" şi „lucrarea proniei" (munca divină). Această nouă teorie, enunţată, cum s-a precizat, de către Academicianul Tudorel Postolache, nu este urmată, după ştiinţa noastră de nici un guvern şi de nici o corporaţie. Există, e drept, posibilitatea de a „măsura" *bifurcaţia generală* între „economie" şi „anti-economie" sau, cu termenii post-wallras-ieni, între o „economie bazată pe un echilibru general stabil şi una bazată pe dezechilibru în stare pură". Economistul român Anghel Rugină a formulat această bifurcaţie în termenii unei axiome sau principiu: *principiul dualităţii* sau *„ipoteza universală a dualităţii*"

5. Legea universală a Parametrului supra-natural. („Regimul sau universul economic al unei ţări se compune din elemente, forţe, instituţii şi valori stabile (de echilibru) şi instabilitate (de dezechilibru), combinate în diferite proporţii" („Memoriale I", p.2241). Ideea pe care o formulăm noi se referă la calea care ne permite să identificăm condiţiile care împing o societate spre starea de dezechilibru şi astfel să măsurăm (într-o formă cat de aproximată) pragul acestui pasaj şi să căutăm deopotrivă, calea şi mecanismele reechilibrării.

Mai întâi, vom observa că în orice economie, ori de cate ori partea economică fondată pe „teritorialitate" (proprietate funciară), preţ natural (real) banul de aur (numerar) este dezechilibrata prin interventia unui sistem comercial (fondat pe o economie deteritorializată, pe un preţ de piaţă (nominal) antinumerar (banul de credit etc.), se produce totodată o deviere de la parametrul optimităţii potenţiale, inepuizabile (ceva similar cu „parametrul natural tare" al lui Rugină, care este tot una cu „*moneta numeraire*", „de echilibru").

Problema este că această „deviere" este totodată una metafizică şi religioasă şi ea nu poate fi redusă pe cale strict economică, ci presupune o redresare „religioasă" a „burgheziei", în genere a „elitelor economice, profesionale, politice şi şcolare. Aici se petrece mica noastră abatere faţă de drumul urmat de Anghel Rugină.

În acest sens, noi am formulat „Legea Universală a Parametrului Super-Natural" care are această exprimare:

Orice sistem de activitate sau de manifestare omenească – individual sau colectiv, în natură sau în societate, în politică sau în economie etc. – poate atinge o stare de echilibru şi prosperitate sănătoasă dacă întruneşte la un prag optim de eficacitate condiţia actualităţii unui parametru supra-natural tare (la limită 100%). Acest parametru se referă la sorgintea religioasă a moralei economice a celor trei elite nucleare în sistem: economică, politică, educaţională. Max Weber a asimilat acest parametru supra-natural tare „ascezei intramundane" a clasei capitaliste. Noi credem că, un atare parametru are şi o expresie pur economică şi se exprimă ca o medie a ratelor principalilor parametrii economici estimati in cele doua sisteme bifurcate: sistemul economiei naturale sau teritorializate si sistemul ecnomiilor comerciale, deteritorializate, artificiale.

Când această medie a ratelor parametrilor economiei deteritorializate nu este cu mult peste media ratelor parametrilor economiei teritorializate, vorbim despre o condiție de echilibru stabil.

IV Teoria spațiului dens şi fenomenul bifurcației

1. Teoria spațiilor dense. Ispita egipteană şi calea de scăpare: „spațiul dens". Sociologia problemelor sociale nu este pe deplin constituita decât atunci cand o problema data poate fi explicata in cadrul teoriei despre forma generala de echilibru a societatii. Starea generala de echilibru social depinde, evident, de dinamica interactiunilor sociale. Există motivații felurite pentru decizia de a inter-acționa cu cineva. V. Pareto a clasificat aceste motivații în raport cu cele patru sisteme aflate într-o dependență mutuală. Un individ poate fi motivat de interese, dar poate fi motivat sa interactioneze cu altii de un impuls launtric profund şi persistent precum ar fi instinctul combinărilor, ori mila sau sentimentul ierarhiei, de impulsul spre ascensiune socială sau de straduința de a evita riscul declasării sociale etc. El numeste astfel de impulsuri profunde reziduuri data fiind persistenta lor in multitudinea de situatii in care se manifesta ca invarianti comportamentali. Mai presus de toate aceste motivații cu un conținut bine delimitat şi strict localizat în realitățile intramundane ale existentei, omul resimte un impuls încă mai puternic si cel mai profund dintre toate, acela de a face voia lui Dumnezeu în tot şi în toate. Sub un atare impuls omul acționeaza în primul rând spre a împlini voia lui Dumnezeu. În comunitățile tradiționale, ca şi în comuniunile religioase, se spune: „Facă-se voia Domnului!". În astfel de situații, interacțiunea nu mai este *motivată economic, politic social ori cultural*, ci „*spiritual*". Interacționez cu careva ca astfel să fac voia Domnului, ori, altfel spus, interacționând cu cineva am grijă să împlinesc voia Domnului. În atari interacțiuni, „îndreptările lui Dumnezeu" sunt „sfetnicii" mei, cum ar spune Psalmistul. („Că marturiile Tale sunt cugetarea mea, iar îndreptările Tale sunt sfetnicii mei", rosteste David in Ps. 118, versetul 24). Când inter-acțiunile sunt motivate spiritual, ele sunt deosebit de intense şi foarte greu de „destrămat". Numim spații dense aceste „interacțiuni", caracterizate printr-o mare intensitate, adică printr-un grad ridicat de „spiritualizare" şi prin puterea de a edifica punți între câmpuri diferite şi adeseori opuse. La nivelul emisferelor cerebrale, se distinge creierul prefrontal tocmai prin capacitatea lui de a realiza punți interemisferice, motiv pentru care a fost numit şi corp calos, adică nex foarte dens de sinapse între cele două emisfere cerecbrale. La scara societăților, evreii, de pildă, au fost un adevărat corp calos al istoriei vechi prin capacitatea lor de a edifica punți între „emisferele" orientală şi occidentală ale lumii vechi. E suficient să ne gândim că ei mijloceau legăturile spirituale între universuri aşa de diferite precum erau cele delimitate de lumea elenistă şi lumea vechiului Egipt. Aşa putem înțelege ivirea unui filosof precum Philon din Alexandria, cel ce-a creat metoda antinomiilor dogmatice, singura prin care intelectul uman a putut ieşi din sine, prin salt ec-satâtic spre a face legătura între universuri spirituale despărțite de abisuri noologice. Cei ce fac parte din asemenea spații dense au în toate o „rațiune comună": să facă voia Lui Dumnezeu, voia Domnului, chiar dacă, în acțiunile lor, sunt animați de scopuri şi obiective „lumeşti". În toate şi prin toate acestea au drept reper sistematic „voia" Lui Dumnezeu. Ca sa facem chestiunea încă mai clară să luăm exemplul rugăciunii. Când oamenii *se roagă*, o fac spre a-l căuta pe Dumnezeu, nu din vreun interes lumesc ori din vreo rațiune politică. Interesele şi rațiunea

politică nu pot acționa unificator, ci diferențiator. Singura creatoare de consens şi de comuniune este „voia Lui Dumnezeu". Voia Domnului lucrează în lume ca unică „rațiune comună", ca factor unificator, generator de consens si de putere suprafireasca, de care te poti sluji oridecâte ori vrei sa duci la capat sarcini deosebit de grele cu un continut moral pozitiv, inaltator, in fata carora sunt atâtea potrivnicii ca izbanda tine intr-adevar de miracol. Ne mirăm adeseori spunând: „cum a reusit omul acesta sa faca cutare lucru?", stiind ca toate ii erau potrivnice. A sluji Lui Dumnezeu, a face „voia" Lui Dumnezeu înseamnă a „sluji semenilor" a te manifesta „supraindividual", nu pur şi simplu „individual". Sursa „personalității" şi deci a modului individual(izat) de a fi este, asadar, „supra-individualitatea" nu „individualitatea". Iata de ce spațiul dens este unul de afirmare a „personalităților", este un spațiu „personalist" nu „individualist". Sursa personalismului este, aşadar, spiritualitatea şi „spiritualizarea", „inter-acțiunea spirituală", nu interesul sau rațiunea politică.

Trăsătura cea dintâi a „spațiului dens" este, deci, puterea spirituală, nu bogăția materială; este puterea sufletească nu puterea politică. Evreii Exodului erau „săraci lipiți" şi ispitiți de revolte şi neascultare căci nu–şi găsiseră formula proprie de organizare şi guvernare. Ceea ce „învățaseră" în Egipt şi, deci, de la egipteni, nu le era aproape de nici un folos. E îndeajuns să ne gândim chiar şi numai la împrejurarea că Egiptul era o formulă pentru civilizațiile opulente, ceea ce nu era cazul lor. Şi totuşi au străbătut deşertul timpului şi al spațiului, fiindcă au avut puterea sufletească să audă „chemarea" lui Dumnezeu din adâncul şi din înaltul cerurilor. Când puterea sufletească de ascultare a lui Dumnezeu a coborât sub un prag critic a urmat rătăcirea, şi „mânia" lui Dumnezeu n-a întârziat să-i găsească. In Egipt era bogatia si siguranta zilei si totusi ei n-au cedat ispitei egiptene la care cedeaza cu atâta usurinta neamurile europene astazi in fata noului Egipt, a Occidentului bogat. Refuzand alternativa „civilizatiei" in varianta ei egipteana, evreii au ales sa faca voia lui Dumnezeu si astfel s-au afirmat ca cel mai puternic popor al planetei in mediul cel mai sarac al planetei, mediul exodului si al desertului. Ceea ce aveau ei cu asupra de masura era spatiul dens. Acsta este factorul care i-a salvat si i-a zidit ca popor al lui Dumnezeu. Lectia Pustiei si a Exodului este, de aceea, o lectie universala pentru orice popor. Aceasta este o lectie despre secretul si forta de neinvins a puterii sufletetsti, venita de la Dumnezeu.

2. Puterea sufletească a grupurilor omeneşti. ***Şcoala elitelor***. Despre puterea spirituala stim mai putine caci stiinta modernă a parasit paradigma scripturistica. Despre bogăție ştim destul de multe, fiindcă s-a constituit o ştiință specială care o studiază: economia. Nici puterea politică nu are prea multe „secrete", căci ştiința guvernării a lărgit constant suma cunoştințelor din domeniu. Despre modul în care operează puterea sufletească în lume avem informații sistematice prin teologie, însă o „sociologie" a „spiritului" sau a puterii sufletesti (sociology of *mind*, cum s-ar putea spune cu termenul consacrat gratie sociologiei interactionist-simbolice a lui G H Mead) este încă la începuturile ei, cu toate că noțiunea de „putere sufletească" sau „spirituală" s-a încetățenit în aparatul categorial al sociologiei.

În accepțiunea sociologiei Comte-ine, marcata de limitele proprii oricarei sociologii imanentiste, puterea spirituală se compune din puterea intelectuală şi puterea morală. Puterea morală, la rândul ei, se compune din sentimente sau afecte, la care, Fr. Tönnies adaugă voința. Educația elitei se referă, intr-o atare viziune, tocmai la „formarea

spiritului” în toate cele trei fațete ale acestuia: vointa, afectele si mintea sau intelectul. Altfel spus, o *scoala a elitelor* este o *scoala a caracterelor*, a sensibilitatii si a intelectului sau inteligentei. *O elita poate fi inteligenta dar cu caractere mediocre, dupa cum poate fi intelegenta spre viclenie, dar cu suflete grosolane, cu o sensibilitate mediocra spre nesimtire si vulgaritate etc.* Manelele si hedonismul, adulterismul si cultivarea placerilor sunt semnele unei atari sensibilitati mediocre, chiar atunci când inteligența este cu mult peste medie. Mediocritatea sensibilitatii atrage si degradarea vointei si deci mediocritatea caracterelor. O guvernarea se poate face si cu elite mediocre sensibil, grosolane, marcate de o lipsa cronica de caractere, insa o atare guvernare este mediocra ea insasi si devine sursa principala a nenorocirii popoarelor. Cui foloseste inteligenta cand caracterele sunt mediocre. „Inteligente se gasesc foarte adesea, caractere foarte arare”, spune undeva marele Eminescu. Cele trei laturi ale puterii spirituale – puterea morală, puterea intelectuală şi puterea materială – compun arareori un buchet.

3. Problemele sociale în lumina teoriei „elitelor” „declasate”. Teoria maximului şi a celor două proporționări. Ceea ce ne interesează intr-un studiu dedicat teoriei problemelor sociale, vizează faptul că în anumite condiții cele trei puteri se pot dezarticula şi una dintre expresiile cele mai grave ale acestei dezarticulații se referă la dezechilibrul *puterii intelectuale* față de alte *specii* de puteri, înlăuntrul aceleiaşi comunități. Puterea intelectuală se poate „dezvolta” în exces față de celelalte specii de puteri şi deopotrivă față de *optimitatea sa intrinsecă*. Prin urmare, puterile se pot dezechilibra în afara lor, în relație cu alte specii de puteri (un ins bogat, de pildă, poate fi moralmente mediocru, un ins inteligent poate fi o lichea etc.) după cum o putere se poate dezechilibra şi înlăuntrul ei, în raport cu pragul ei de optimitate pe o scară de variație între un minim şi un maxim al ei. O putere are, aşadar, un *optim*, adică un prag de echilibru propriu între un *minim* şi un *maxim* al ei, ceea ce înseamnă că Dumnezeu a rânduit în lume scara puterilor dimpreună cu gradientul lor virtual, pe care nimeni şi nimic nu-l poate depăşi ori restrânge. Acest gradient virtual este măsura lucrului respectiv. Cineva o poate aproxima spre culminatie ori poate cobora cu mult sub pragul unei astfel de masuri pusa de Dumnezeu in toate, dar nu poate s-o modifice. Este de reținut, în fine, că orice lucru, orice manifestare, pot fi proporționate att în afara lor, în raport cu alte lucruri şi manifestări cat şi înlăuntrul lor, în raport cu maximul afirmării lor, aşa cum l-a sădit Dumnezeu în latența tuturor devenirilor lor.

Traian Băileanu a explicat echilibrul societății prin raportul „puterii intelectuale” la celelalte tipuri de puteri din care se compune nucleul diverselor sisteme sociale: economic, politic, militar, religios. In viziunea lui Braileanu, cei ce dețin „puterea intelectuală” într-un sistem dat formează *„elita” sistemului* sau, cu un termen generic: „intelectualii”. Specificul manifestării acestei puteri derivă din dualitatea determinațiilor sale. Acestea pot să fie specifice sau sistemice şi generice sau „universale”. Prin determinațiile specifice se pot distinge „elitele sectoriale sau sistemice” (economice, politice, militare, tehnice, etc.), create, altfel spus de diviziunea sectoriala a sistemului societal. În sectorul economic al sistemului societal vom întâlni elite economice, pe care le putem judeca în raport cu cele două proporționări, adică în raport cu alte elite economice sau de orice alt tip şi deopotrivă în raport cu maximul lor. La fel se pun lucrurile pentru celelalte tipuri de elite sectoriale: politice, artistice etc.

Prin determinațiile sale generice, puterea intelectuală îmbracă trei forme: ideocratică, hierocratică şi tehnocratică.

Când puterea intelectuală se legitimează printr-o idee data (o doctrina, de pilda) ea sfarseste prin a îmbraca forma ideologiei şi a ideologiilor. Controlul (spre monopol) al unei ideologii conferă intelectualilor caracterul unei *grupari ideocratice*, al unei *ideocrații*. Când puterea intelectuală este deținută şi legitimată în numele unor competențe profesionale, vorbim despre *tehnocrații*. Când puterea intelectuală este deținută şi legitimată în numele lui Dumnezeu vorbim despre *hierocrație*. La rândul lor aceste formule se pot manifesta ca *forme fără fond*, adică pot exista ideocrații ipocrite, care-si bazeaza puterea pe monopolul asupra ideologiei si asupra discursului public subsecvent si nicidecum pe angajamente sufletesti cat de minore fata de respectiva ideologie şi atunci apar *demagogii.* Tot astfel, pot exista hierocrații fără credință în Dumnezeu, ori slujind un fals dumnezeu şi atunci apar *fariseii* şi//sau idolocrații, ereticii, dupa cum, tehnocrații fără competențe reale pot cuceri pozitiile inalte ale ierarhiilor si astfel instaureaza o nefericita putere a unor profesionisti mediocri, o adevarata dictatura a mediocrității, un fel de mediocrație. Mediocritatea, aşadar, are trei fațete: demagogia, fariseismul, incompetența.

4. Puterile intelectuale specificate. In fine, puterile se distribuie intr-o societate urmând linia de propagare si diviziune a subsistemelor societale si atunci ele sunt specificate de profilul subsistemelor respective: economic, militar, politic, tehnologic, etc. Odata specificate, puterile tind spre organizare lăuntrică şi spre generalizarea principiului lor axial în toata societatea. Elita economică, în formula ei comercială, de pildă, tinde să se generalizeze sub formula *statelor comerciale.* Elitele politice tind să compună diverse tipuri de state, de la cele aristocratic-militare la cele oligarhice sau demagogice. Elitele religioase pot crea state teocratice (cazul Persiei, al Egiptului, al Bizanțului, al Imperiilor romane de substitutie, de la Otto şi Carol cel Mare la statul habsburgic şi țarist). Relația dintre speciile de puteri intelectuale generice este una care induce un efect sinergetic cu vector crescator sau descrescator. Ele tind, de aceea, spre aliante specifice. Tehnocratiile s-au aliat cu hierocrațiile în Roma, în Bizanț, în Egiptul marilor sisteme de irigație, în Chaldeea etc. Exista, pe de alta parte, un gradient al puterii sufletesti sau spirituale in fiecare tip generic de putere intelectuala. Cea mai mare intensitate a puterii sufletesti este atestata in cazul hierocratiilor (al caror nucleu este puterea religioasa), urmeaza tehnocratia si apoi, pe o treapta mai scazuta, ideocratia. Cea mai golită de *putere spirituală* este ideocrația. Aceasta este si cea mai exclusivista in exercitiul puterii. Expresia de la vârf a ideocratului a fost, pentru statul evreu, de pildă, fariseul, pentru Bizanț, ereticul, pentru democrațiile moderne, demagogul, pentru statele ideologice sau ideocratice moderne, bolşevicul şi nazistul, etc. La rândul lor, elitele specializate (de specialişti) tind să se alieze cu ideologii ori cu teologii. Particularitatea noologică a acestui dinamism al elitelor ține, într-o măsură hotărâtoare, de condiția spirituala a societății sau a poporului la un moment dat.

Dacă societatea, în genere, este „credincioasă”, atunci principiul religios va colora acest dinamism şi profilul elitelor. Dacă societatea va fi secularizată atunci principiul care va colora dinamismul şi profilul elitelor va fi unul fariseic sau pur materialist, în lume va triumfa materialismul, hedonismul, cinismul, deci feluritele formațiuni anarhice prin care triumfă nihilismul, a carui formula sufleteasca se propagă în lume şi în istorie nestanjenit

caci puterea nihilismului se reazema pe suflete moarte, adica pe elite care dau expresie in lume formei fara fond, adica formei de viata golita de putere sufleteasca, iar golul acesta îmbracă în cazul formei religioase formula secularistă.

Putem formula o primă concluzie la cele de până aici: problema socială-pivot într-o societate este forma fără fond, adica depotentarea, despiritualizarea institutiilor si a funcțiilor prin deficitul de puteri spirituale reale la agenții implicați. Aceştia cultiva forme de viata golite de putere sufleteasca si astfel dezputernicesc societati, popoare intregi. Forma fara fond indica o dezputernicire progresiva a societatii. In fine, un alt factor de inductie a problemei sociale este competiția sau conflictul elitelor. Pot fi conflicte politice, ori batalii între elite pentru supremație şi, în acest caz, energia sistemelor este deviată, subordonată acestor tensiuni şi conflicte ceea ce induce „deficite" specifice. Elita agrariană, de pilda, odata antrenata in asemenea conflicte si tensiuni, nu se va mai preocupa de agricultură, ci va fi framantata sa caute cai pentru cucerirea si monopolul puterii de manipulare a sistemului agrarian in conformitate cu propriile sale interese nu cu exigentele sistemului etc.

Este cu putință o teorie generalizată a problemelor sociale? În general, orice provocare poate degenera într-o problemă. Primul "loc" în care se caută răspunsul la o provocare este depozitul obişnuințelor. Dacă între cele obişnuite nu se găseşte ceva potrivit pentru formularea unui răspuns, atunci se crează o stare problematică. Până aici suntem în zona teoriei toynbee-ene în chestiune. Teoriile funcționaliste leagă problemele sociale de anumite forme culturale (instituții, practici standardizate, sisteme de credință etc., socotite indispensabile în cadrul unui câmp funcțional. De exemplu religia, ne spun K Davis şi Wilbert E Moore, "este indispensabilă pentru a determina membrii unei societăți să adopte <<anumite valori de bază şi scopuri comune>>" (apud Merton, p 33) vitale pentru a menține o societate în stare de funcțiune. Acolo unde apare un deficit funcțional apare şi contextul emergenței problemelor sociale. Suntem conduşi, iată, la ideea unor precondiții funcționale într-o societate, care dacă nu sunt îndeplinite societatea intră în criză. Se presupune, observă Merton, că anumite "forme culturale sau sociale" sunt "indispensabile pentru îndeplinirea acelor funcții" (ibidem, p 33). Problema socială e definită, în acest caz, ca "deficit structural" (absența sau carența unor itemi structurali: o credință, o idee, un obicei chiar un obiect material etc.). Lucrurile se complică de îndată ce admitem cu Merton, că un item îndeplineşte funcțiuni multiple, dup cum aceiaşi funcție poate fi îndeplinită prin itemi alternativi. Însă chiar şi aşa, ideea deficitului structural sau funcțional se menține doar că vom fi nevoiți să redefinim conceptul de deficit. Vom spune că există un deficit plurifuncțional şi sau multistructural. Altiminteri spus, o problemă apare atunci când funcțiile alternative ale unui item nu pot fi îndeplinite, respectiv, atunci când lipsesc ori sunt blocate alternativele structurale pentru îndeplinirea unor funcțiuni date. Există deci virtualmente un triplu deficit într-o societate:

a) structural,
b) funcțional,
c) noologic.

Altminteri spus, o problemă socială desemnează un deficit cronic pe una ori pe toate cele trei dimensiuni. Ceea ce readucem noi în discuție este ideea deficitului sufletesc sau noologic prin care avertizăm asupra epuizării spirituale sau sufleteşti ale unei elite ori civilizații, astfel că deficitele nu mai pot fi abordate ca şi cum celor chemați să le rezolve

le-ar lipsi organul receptării. Chestiunea a fost sesizată ca atare de către A Toynbee şi nu vom insista pe faţeta ei aparentă. Suntem somaţi să evocăm teoriile comprehensive asupra problemelor sociale şi să rechemăm pe scena dezbaterii problematica elitelor, de la pragul la care a lăsat-o sociologul cernăuţean Tr Brăileanu. În viziunea clasică sau consacrată, orice comunitate este compusă din două părţi care de fapt sunt două faţete ale aceluiaşi întreg: a) cei care se aleg ori sunt selectaţi să rezolve "provocările" cu care se confruntă o colectivitate în întregul ei şi b) cei care-i urmează, sunt baza lor de recrutare şi câmpul lor de aplicaţii. În viziunea lui Pareto se poate vorbi despre o elită şi baza ei de recrutare numită "masă". În realitate, cu fiecare grupare umană se recompune această diviziune funcţională între cei care se aleg să rezolve o provocare dată şi cei care compun cadrul lor de recrutare. În fapt, acest fenomen se repetă cu fiecare funcţiune ori tip de activitate, căci fiecare tip de activitate redeschide pentru o colectivitate câmpul problemelor de rezolvat încat cu fiecare activitate, colectivitatea răspunde printr-o recrutare a celor care sunt destinaţi să rezolve o *cerinţă funcţională* dată, deci un *deficit*. Ne dăm seama că această operaţiune se repetă cu fiecare dimensiune, definită de fiecare tip de activitate specifică ivită în faţa acelei colectivităţi ca provocare funcţională ori structurală, deci ca *aşteptare colectivă* a unui tip specificat de *soluţionare*. Problemele de sănătate confruntă colectivitatea cu probleme specifice acestei activităţi, acestei *cerinţe funcţionale*. Colectivitatea va trebui să recruteze din rândurile ei pe unii ca să-i "facă" medici, adică să-i destineze rezolvării problemelor de sănătate ale colectivităţii. Ş. A. M. D. Am numit acest fenomen bifurcaţie, căci, în realitate, de fiecare dată, cele două segmente sunt una şi aceiaşi *unitate*, doar că sunt percepute în două momente şi în două câmpuri structurale diferite, complementare. Ca să înţelegem chestiunea, să luăm exemplul unei populaţii, să zicem un "cartier" sau o "comunitate urbană". Dimineaţa, toţi cei ce trăiesc în acea comunitate se "mută" în altfel de "locaţii" – instituţii, ocupaţii etc. – şi astfel redefinesc aceiaşi comunitate în termenii vieţii sale diurne, a ciclului ei diurn. Ea apare ca un complex de subsansambluri chemate să rezolve o multitudine de probleme colective sau sociale, de a căror rezolvare depinde viaţa întregului. Unul este doctor, altul est reparator etc. În acest cadru, virtuţile lor îmbracă forma capacităţilor profesionale, aşa cum în cadrul comunitar-familial, virtuţile îmbracă froma exigenţelor morale generale. În acest cadru multi-funcţional diurn, *comunitate de familii* se redefineşte, înfăţişându-se ca un multiplu, un *conglomerat de "elite" specalizate*, adică de *persoane grupate funcţional*, capabile să rezolve probelemele cu care se confruntă zilnic o "societate". O societate, aşadar, se bifurcă zilnic: în timpul diurn al celor 8 ore zilnice, ea urmează un traseu *instituţional-vocaţional* compunând *ansamblul elitelor sociale specializate*. În timpul următoarelor 8 ore oamenii care compun acea societate revin în cadre comunitare, adică în familii, valorificând un display de virtuţi morale inter-personale. Problema intervine, ori de cate ori acestor elite le lipseşte ceva. Curiozitatea este că întregul unei comunităţi se redefineşte în cele două câmpuri şi cicluri ale vieţii colective după metoda alternanţelor. O grupare umană se defineşte ca întreg profesional-vocaţional (totalitatea competenţelor şi a energiilor morale susţinătoare) şi ca întreg comunitar-familial (totalitatea familiilor şi a energiilor morale care le susţin). Cele două faţete (aparent *două* totalităţi) descriu "societatea totală", exprimată de fiecare dată altfel (dar nu mai puţin totalitară). Este principiul definirii noologice a totalităţii, prin care suntem preveniţi că valorile se distribuie fără să se împartă ceea ce înseamnă că singura diferenţă substanţială între două colectivităţi decurge din *gradul asumării valorilor*, adică din *gradientul*

practicării lor. Aşa se face că aceleaşi colectivităţi pot fi marcate de tragice deficite substanţial-axiologice sau spirituale, cveea ce conferă grad de realitate diferit uneia şi aceleiaşi colectivităţi în epoci diverse. Tot la fel putem înţelege şi diferenţierea aceluiaşi tip de grupare umană, precum familia. De ce familia x e diferită de familia y de vreme ce structural-funcţional sunt una şi aceiaşi realitate familială? Altfel spus, totalităţile sunt întotdeauna întreguri specificate, pe care le putem examina între un prag minim şi unul maxim.

$T_\alpha - T_\gamma = \Delta_\gamma$, unde:

T_α = totalitatea socială optimă (societatea totală în optimul ei);

T_γ = totaliatea actuală sau concretă (societatea totală în actualizările ei);

Δ_γ = diferenţa care măsoară deficitul, căderea grupului din optimul său.

Vom spune deci că o grupare umană se defineşete prin *optimitatea* ei şi, totodată, prin *actualitatea* ei. *O problemă socială se defineşte prin diferenţa critică dintre optimitatea şi actualitatea manifestărilor de viaţă ale unui grup uman, examinat pe clase de manifestări şi deci pe tipuri de probleme*. Ne dăm seama că ori de cate ori ne vom referi la o *clasă de manifestări* făcând abstracţie de *întregul din care face parte* putem vorbi despre *aplicaţii regionale ale sociologiei* şi deci despre *teorii de rang mediu*. Chiar şi în acest caz, teoria se construieşte prin raportare la colectivitatea care e afectată de respectiva problemă. De pildă, fenomenul prostituţiei poate fi examinat în raport cu grupul femeilor prostituate şi atunci putem circumscrie chestiunea printr-o teorie de rang mediu, cum ar fi, de pildă, *teoria sindromului post-traumatic*. Putem însă aborda aceiaşi problemă în cadrul teoriei generale, şi atunci va trebui să vedem ce se întâmplă cu societatea totală pe cele două faţete ale ei, ca totalitate vocaţională şi ca totalitate comunitar-familială, atunci când se iveşte o problemă cum este aceea a prostituţiei legalizate. Sociologia problemelor sociale poartă asupra ei acest dualism epistemologic şi aceasta o distinge de alte aplicaţii ale sociologiei. Revenind la cele două praguri, vom sesiza, de pildă, că optimitatea este o latenţă, o virtualitate şi singurul loc în şi prin care luăm act de acest optim este *fericirea socială sau medie*. Cu această faţetă durkheimistă, dobândim posibilitatea de a ne diferenţia de teoriile satisfacţiei care definesc fericirea prin "conştiinţa fericirii". Fericirea socială medie redă gradul de preţuire implicită şi deci neconştientizată a unui gen de viaţă. În acel gen de viaţă se cuprind atât totalităţile profesional-vocaţionale cat şi cele comunitare, adică modurile în care trăiesc membrii unei grupări umane în întregul ei. Vom revizui proporţiile lui Brăileanu pentru care, o societate poate fi descrisă ca sumă de "mase" diverse şi de elite diferenţiate după recrutarea fiecăreia din masa ei.

$E_1 / M_1 + E_2/M_2 + ... + E_i/M_i = T_s$

În realitate, $E_1 = M_1$, adică sunt una şi aceiaşi grupare sau colectivitate doar că sunt percepute (evaluate) în cadrul celor două unităţi sau cicluri temporale: timpul diurn, instituţional-vocaţional, şi timpul comunitar-familial sau "nocturn". Cele două unităţi temporale pot fi şi ele evaluta eîntre cele două praguri ale lor: optim (α) şi actual-izat sau concret (γ):

$T_\alpha - T_\gamma = \Delta_\gamma$, unde Δ_γ desemnează diferenţa între pragul de optimitate al manifestărilor acelei colectivităţi (T_α) în cadru timpului sau ciclului său vocaţional şi pragul de actualitate sau de "realitate" al respectivelor manifestări în acelaşi interval (T_γ). Putem, în acelaşi mod să determinăm o mărime Δ_α, pentru pragurile timpului (ciclului) comunitar. O problemă socială este descrisă de aceste "diferenţiale", aceste "deficite" γ şi

α, care, dacă nu sunt prea mari, putem conchide că societatea nu are probleme şi este “fericită”, adică este ataşată şi prețuitoare cu genul ei de viață. Dacă aceste “diferențe” sunt prea mari, atunci putem conchide că societatea este nefericită, suferă, este dis-prețuitoare cu genul ei de viață, are probleme sociale, pe care încearcă să le rezolve în felul ei. Din capul locului, vom spune că există, în orice societate, două tipuri de probleme în raport cu *fenomenul bifurcației structurale* şi anume: *probleme profesional-vocaționale* şi *probleme comunitar-familiale*. Față de acestea am putea evidenția şi problemele care derivă din eşecul oricărui grup de a rezolva integrarea celor două “totalități”, adică de a face din opuşi o coincidență. Sociologia problemelor sociale a cercetat chestiunea prin celebra teorie de rang mediu a inconsistenței de status. Iată expunerea chestiunii la Lenski.

V Teoria inconsistenței de status

1. Sisteme de putere. Lenski explică totalitățile sociale printr-o foarte abilă teorie a câmpurilor de putere care fac ca indivizii să se distingă între ei prin gradul de acces la respectivele câmpuri. În viziunea sa, mecanismul care veghează asupra acestei distribuții este *clasa socială* şi deci *poziția* pe care un individ o deține în cadrul claselor din care face parte defineşte propria lui putere. Un ins, aşadar, face parte din mai multe clase şi deci *câmpuri de putere*. Ținând seama de formele puterii instituționalizate, clasa este definită ca un “agregat de persoane într-o societate aflate într-o poziție asemănătoare în ceea ce priveşte forța sau formele specifice de putere instituționalizată”[3]. Exemplu: muncitorii unei fabrici, proprietarii înstăriți sau membrii unei junte militare sunt “clase de putere”. Lenski subînțelege prin “clasă” o “clasă de putere”. Ne dăm seama că un individ poate fi membru al mai multor clase de putere. (De exemplu, el poate fi membru al clasei muncitoare în raport cu ocupația într-o fabrică, dar membru al clasei mijlocii în raport cu posesiunile gospodăriei). Pe măsură ce urcăm pe scara evoluției tehnologice, creşte necesitatea analizei multidimensionale. Interesele comune sunt baza ostilității între clase diferite. Analiza claselor de putere nu foloseşte criteriul “identității” poziției, ci al “asemănării pozițiilor” astfel că, într-o societate, apare un număr relativ mic de clase.

Un individ poate deține simultan poziții în cateva clase în raport cu dimensiunea ocupațională, cu proprietatea, vârsta, educația, religia, etc. Pentru a reda ideea sa, Lenski imaginează o societate fictivă luând în considerare sursele de putere posibile – activitatea politică, averea, munca sau activitatea ocupațională şi etnicitatea – relațiile lor cu nivelurile: individual, de clasă şi de sistem distributiv în întregul său. Aceste surse de putere au ponderi diferite (cum o arată cifrele din fiecare coloană), variind de la 1 la 10. În fiecare sistem de clasă există un număr de clase (de la cele 3 din sistemul etnic la cele 7 din sistemul ocupațional).

[3] Ibid., p. 75.

Grafic reprezentând structura dimensiunilor de putere ale unui sistem distributiv într-o societate latino-americană fictivă

Sistemul politic de clasă(P=10)	*Sistemul clasial de proprietate (P=5)*	*Sistemul ocupațional de clasă (P=3)*			*Sistemul etnic de clasă (P=2)*
Elita (x)	Înstăriții (*x*)	Marii proprietari (x)			Spanioli (*x*)
Birocrație (y)	Clasa mijlocie (*y*)	1 (*y*)	2 (*y*)	3 (*y*)	Metişi(*y*)
Clasă apolitică	Săraci	Ţărani	Partizani		Indieni
Duşmani suspectați ai regimului	Pauperizații	Cerşetori, prostituate şomeri etc.			

1 – fermieri; 2 – oficiali (funcționari); 3 – comercianți

x şi *y* reprezintă doi indivizi, luați spre a ilustra analiza empirică. Primul este un proprietar bogat de descendență spaniolă, care este, de asemenea, membru al elitei politice, ultimul este un metis de clasă mijlocie, cu o afacere mică, politic inactiv, dar predispus să susțină regimul.

Teoria aceasta ne previne asupra faptului că lupta pentru putere nu este una între indivizi şi clase, ci de asemenea una între sisteme de clasă diferite şi deci dintre principii diferite de distribuție. Exemplu: în SUA există tendința spre întărirea *sistemului educațional de clasă,* adesea conjugată cu eforturi de a reduce importanța *sistemelor etnic-rasiale* şi *sexuale de clasă*. În sistemele totalitare, din contra, întâlnim tendința de accentuare a rolului sistemului politic de clasă în detrimentul altora (în special al celor de proprietate). În acest context relația "individului cu partidul" are o importanță crucială. Lenski consideră că orice sistem de clasă poate fi determinat prin "*interval*" şi "*formă*." "Intervalul" sau "deschiderea" se referă la rangul de variație în interiorul sistemului de clasă. "Forma" se referă la "modelul distribuției cazurilor." Unele pot avea formă aplatizată (cu majoritatea în clasa mijlocie).

2. Inconsistența de status. Sistemele de clasă variază în funcție de "gradul de mobilitate" posibil în cadrul lor şi de "gradul de ostilitate" care predomină între clase, respectiv în funcție de "gradul de instituționalizare" al sistemului (ideologii, cutume, etc. ce legitimează inegalitățile; în cazul extrem cutuma se transformă în lege.). În fine, sistemul multidimensional al distribuției indivizilor în câmpurile lor de manifestare conferă raportului dintre pozițiile diverse deținute de acelaşi individ o anume *inconsistență*. *Inconsistența de status* provine, aşadar, din caracterul multidimensional al statusului. Ea este o sursă de frustrare. "În genere individul cu *status inconsistent* are tendința naturală de a se percepe în termenii statusului sau rangului cel mai înalt şi aşteaptă ca alții să-l perceapă la fel. Alții însă au tendință opusă, de a-l trata în termenii statusului cel mai scăzut."[4]

[4] Ibid., p. 87.

Exemplu: interacţiunea dintre un doctor negru şi un lucrător alb este frustrantă pentru amândoi, fiindcă albul vrea să fie perceput prin *statusul etnic*, iar negrul prin cel *profesional,* pe când, în realitate ei se percep exact pe dos.

Teoria lui Lenski este o remarcabilă ilustrare a fenomenului bifurcaţiei structurale, iar fenomenul inconsistenţei de status ne avertizează asupra problemei cheie a integrării celor două câmpuri sau faţete ale totalităţii sociale în întreguri coerente. Inconsistenţa de status defineşte, deci, destul de adecvat chestiunea integrării subansamblurilor generate de bifurcaţiile vieţii colective în întreguri relativ coerente. O altă teorie dedicată aceleiaşi chestiuni este teoria lui Thomas a dezorganizării sociale şi deci a schemelor sociale de restaurare a întregului dezagregat în şi de procesele bifurcaţiei. O vom examina mai încolo. Deocamdată vom stărui asupra unei concluzii. Am întâlnit, în excursul nostru mai multe teorii de rang mediu: teoria funcţională; teoria elitelor şi a maselor, teoria deficitului structural, funcţional, noologic; teoria inconsistenţei de status; teoria integrării totalităţilor specificate sau a optimităţii, de fapt, a dublei optimităţi. Există, altfel spus, în orice societate optimuri regionale şi un optim total, care nu este dat de suma simplă a optimurilor regionale. Sociologii se deosebesc între ei după modul în care definesc optimul total. Unii îl relegă statului, alţii îl relegă comunităţii. În ceea ce ne priveşte, credem că acest optim total este opera comunităţii eshatologice, singura care poate integra niveluri diferite şi extrem de îndepărtate în viaţa unei colectivităţi: profesie şi familie, viaţă şi moarte etc. Nu putem, desigur, asuma „postulatul unităţii funcţionale", adică ideea unităţii funcţionale ca actualitate şi deci ca „integrare deplină a societăţilor", dar putem asuma postulatul unităţii protofuncţionale, deci al *integrării depline* a societăţii ca virtualitate nu ca actualitate. Aceasta înseamnă că în orice tip de civilizaţiei, „orice obiect, orice idee, credinţă, obicei etc., îndeplinesc" virtual anumite funcţiuni, ceea ce înseamnă că toate au un rost al lor, de vreme ce există, doar că, fie au fost deviate, fie stricate, adică abătute de la optimitatea lor virtuală, pe care Dumnezeu a rânduit-o la creaţie.

Optimităţile nu sunt simple abstracţii. Ele capătă caracter substanţial şi atunci când sunt împlinite în viaţa noastră şi când nu sunt împlinite şi când apare problema deficitului protofuncţional într-o grupare umană. Psihologia noologică a descoperit, de pildă, fenomenul celui de-al treilea câmp, legat de funcţionalitatea prefrontalului. Altfel spus, dacă, dintr-o pricină ori alta, din cauza unui stil de viaţă fixat prin schema ontoistorică a unei civilizaţii, de pildă, prefrontalul nu se poate manifetsa după optimitatea sa, cel de-al treilea câmp energetic este afectat, marcat de un deficit pe care neuropsihiatrii americani şi australieni l-au măsurat prin ceea ce ei au consemnat ca deficit al undelor cerebrale *beta* la cei ce privesc televizorul, de pildă, cea mai reprezentativă invenţie a civilizaţiei moderne europene. La aceştia se produce şi o suspendare funcţională a activităţii corpului calos, deci a punţilor interemisferice şi deopotrivă a prefrontalului. Acest deficit este generator de handicapuri structurale durabile la care ne vom referi în partea a treia a studiului nostru. Studiul problemelor cu care se confruntă modernii şi mai ales postmoodernitatea ne conduce la concluizia unei deplasări a societăţii omeneşti spre zona *teta θ* adică spre acel tip de *deficit energetic* propriu stărilor de somn, visare, reverie. Ce consecinţe apar într-un atarte context este încă o problemă necercetată. Cert este, însă, că modul de utilizare a creierului în cadrul bifurcaţiei zilnice, cu precădere în timpul comunitar-familial, a provocat o deplasare spre *starea teta*, la praguri de avertizare, a întregii societăţi omeneşti, ceea ce ne face să credem că, dacă societatea omenească din

vechea arie a popoarelor creştine nu va reveni la Dumnezeul Învierii va urma o eră de mari nenorociri şi în final de apocalips. Numim epoca acerstor crize endemice apocalips istoric, sesizând diferenţa dintre acesta şi apocalipsa esthatologică, pe care o preintă Sf Ioan Bogoslovul în ultima carte canonică a Noului Testament şi pe care nu-l pot prevedea ştiinţele şi savanţii. Înainte de a examina fenomenul acestei deplasări spre starea teta, vom zăbovi asupra fenomenului celui de-al treilea câmp ca să putem înţelege adecvat chestiunile şi spre a ne păstra totuşi în limitele specialităţii şi al unei disciplinarităţi minimale dincolo de care ştiinţa încetează şi încep reveriile şi tărâmul celor ce "bat câmpii" (sesizăm, iată, ce intuiţie formidabilă se ascunde în înţelepciunea limbii populare, aşa cum ni se atestă prin exprimări ideomatice ca aceasta: "a bate câmpii", asupra căreia vom reveni poate într-un alt studiu).

VI Teoria dublei optimităţi şi teoria optimului (V Pareto)

1. Utilitate şi ofelimitate. Există deci acţiuni utile pentru individ. Acestea sunt cele care îi aduc satisfacţie. Orice individ încearcă să obţină pentru sine un maximum de satisfacţie în raport cu resursele accesibile lui. Problema se complică însă de îndată ce ne dăm seama că un individ poate alege să sufere fizic pentru a se bucura moral[5]. Ce este aşadar lucrul cel mai profitabil pentru individ? Este mai avantajos să caute bogăţia ori să se preocupe de altceva? [6] Utilitatea poate fi definită ca stare limită spre care tinde un individ sau o colectivitate. Dar această stare e definită pe o scară a preferinţelor. "De exemplu, dacă fixăm, ca stare limită pentru un popor, prosperitatea materială", aceasta se va deosebi mult de starea limită a ascetului. Utilitatea poate fi puterea militară, prosperitatea etc. În cadrul societăţii există diferite categorii de utilitate astfel că pentru o societate utilitatea poate fi concepută ca "putere maximă pe scena internaţională" ori ca "prosperitate maximă" sau ca "justiţie maximă".

"Utilitatea socială" este, deci, o "anumită stare limită de care presupunem că un individ ori o colectivitate se apropie" [7].

Aceasta este susceptibilă de fluctuaţii cantitative şi calitative de la un individ la altul, de la un grup la altul şi deci "poate fi definită doar pe baza criteriului ales de către sociolog". Pentru a înlătura această confuzie posibilă, s-a introdus termenul de "ofelimitate", prin care definim satisfacţia pe care un individ o obţine în raport cu ierarhia strictă a preferinţelor sale şi a mijloacelor lui.

Scara ofelimităţii este deci un cadru de acţiune logică fiindcă este normal să presupunem că oricine acţionează spre a-şi maximiza ofelimitatea pe scara lui de

---

5 Ibidem, p. 1280. "Indivizii şi colectivităţile sunt împinşi, deopotrivă de către instinct şi de către raţiune, să-şi însuşească bunurile materiale utile sau doar agreabile vieţii;/motivaţia conduitelor/ este determinată de asemenea şi de căutarea consideraţiei şi a onoarei. Putem da numele de "interese" ansamblului acestor tendinţe. Acest ansamblu joacă un rol foarte mare în determinarea echilibrului social". *Interesele sunt, aşadar, acele tendinţe latente, care îmbracă forme instinctive şi raţionale, în raport cu obţinerea bunurilor materiale, cu nevoia de stimă şi căutare a fericirii. Prin urmare, putem întreprinde studiul conduitei umane luând ca normă de cercetare "satisfacţia individului". Aşa a procedat economia şi a ajuns la studiul a ceea ce a denumit utilitatea economică sau ofelimitatea.*

6 Ibidem, p. 1331.

7 Ibidem, § 2111, p. 1332.

preferințe. Scara ofelimității presupune deci că individul este "singurul judecător al scării sale de preferințe" astfel că transferul conceptului în analiza societății întâmpină piedici care derivă din cealaltă proprietate a societăților: eterogenitatea indivizilor şi a grupurilor.

În baza eterogenității sociale înțelegem că într-o societate există mai multe scări ale preferințelor, astfel încat ceea ce este util pentru unii este dăunător pentru alții.

Prin urmare, distincția dintre ofelimitate şi utilitate ne ajută să nu mai confundăm sensul economic al utilității cu cel sociologic.

Pe de altă parte, este necesar ca şi în cazul utilității să distingem diversele situații posibile în raport cu sistemul de referință care poate fi unul dintre acestea: individ, familie, colectivitate, națiune, rasa umană.

În al doilea rând, e necesar să distingem utilitățile directe de raporturile lor mutuale.

În acest sens, Pareto ne propune să deosebim următoarele genuri de utilități:

a) utilitatea individului;

a_1) utilitate directă;

a_2) utilitate indirectă, obținută întrucat individul face parte din colectivitate;

a_3) utilitatea indirectă, în raport cu utilitățile altor indivizi.

b) utilitatea unei colectivități (cu genurile utilităților directe şi indirecte, stabilite ca şi în cazul individului) [8].

Dacă putem da indici diverselor utilități, obținem, prin adiționare, utilitatea totală (a individului sau a colectivității). Tot astfel putem stabili un "maximum de utilitate": indicele de utilitate al stării limită spre care tinde un individ (ori o colectivitate). Aceasta are un indice mai mare decât indicii tuturor stărilor intermediare, care conduc spre starea limită.

Cum se pune problema stabilirii maximului de ofelimitate pentru o colectivitate în economie şi în sociologie?

Mai întâi se cuvine să observăm că, sociologic vorbind, utilitățile nu pot fi adiționate întrucat utilitățile diverşilor indivizi sunt eterogene şi tot astfel, ale diverselor colectivități. Pentru a depăşi impasul, este necesar să găsim un mijloc prin care putem face ca aceste

> "utilități să depindă de cantități omogene, pe care le vom putea apoi adiționa" [9].

Economia pură distinge două situații semnificative

În prima,

> "pe care o vom denumi P, mişcările sunt de aşa natură încat acționând în interesul unor indivizi, se aduc daune în mod necesar altora.
>
> În a doua situație, pe care o vom numi Q mişcările sunt de aşa natură că se poate acționa fie în interesul, fie în detrimentul tuturor indivizilor fără excepție" [10].

Când colectivitatea se află într-un punct Q, ea se poate îndepărta de el atâta cat este în avantajul tuturor.

> "Când ea ajunge în punctul P e necesar ca, pentru a decide dacă se opreşte ori îşi continuă mişcarea, să recurgă la considerații străine economiei: în termeni de utilitate socială, etică, în raport cu stabilirea opțiunii cu privire la indivizii în interesul cărora este convenabil să acționăm sacrificându-i pe alții etc. Din

---

[8] Ibidem, p. 1334.
[9] Ibidem, p. 1338.
[10] Ibidem.

punct de vedere economic, odată ce colectivitatea a parvenit în punctul P, este necesar să se oprească. Acest punct are deci, un rol analog celui în care s-a obținut maximum de ofelimitate individuală şi la care, în consecință, individul se opreşte. Din cauza acestei analogii, îl numim: punct de maximă ofelimitate pentru colectivitate" [11].

Aşadar, dacă prin analogie, considerăm societatea ca o persoană, ea va avea un maximum de ofelimitate:

"adică vor exista puncte în care ofelimitatea colectivității va fi maximă" [12].

Cum însă colectivitatea este compusă din indivizi şi grupuri ale căror ofelimități nu pot fi comparate întrucat sunt "cantități eterogene", nu putem spune că există un maxim de ofelimitate al colectivității.

"Un maxim de ofelimitate pentru colectivitate poate exista pentru că este determinat independent de orice comparație între ofelimitățile indivizilor diferiți" [13].

2. Cele două utilități. Utilitatea pentru societate şi utilitatea unei societăți. Dilema reformatorilor. Ideea unui maxim de ofelimitate al colectivității este un nonsens sociologic fiindcă o colectivitate nu este similară unei persoane unice, înzestrată cu o singură scară de preferințe.

Ne aflăm iată, în fața problemei diferenței dintre raționalitatea economică şi raționalitatea socială. Există, ne previne Pareto, o raționalitate economică *pentru* o societate dar nu putem vorbi despre o raționalitate economică *a* societății, *ci, cel mult, despre o raționalizare socială, adică despre un mod de utilizare socială a raționalității economice.*

Extinzând considerațiile de până aici la sociologie, vom face observația că

"fiecare individ, în măsura în care acționează logic, se străduieşte să-şi maximizeze utilitatea individuală" [14].

Să presupunem că o parte a

"legăturilor pe care le impune autoritatea publică au fost suprimate fără a fi înlocuite". "O infinitate de poziții de echilibru devine posibilă ... Autoritatea publică intervine pentru a impune unele şi a le suprima pe altele. Să presupunem că ea acționează logic şi în scopul de a obține o anumită utilitate" (caz rar, dar, teoretic, posibil) [15].

În acest caz ea va compara diversele utilități, după anumite criterii. Cu ajutorul unor coeficienți stabiliți pe baza comparării tuturor utilităților de care are cunoştință, ea va face, din cantitățile eterogene, cantități omogene.

"În felul acesta poate adiționa cantitățile obținute şi deci poate determina punctele de genul P." [16]

În sociologie se poate

"considera o colectivitate, dacă nu ca o persoană, cel puțin ca o unitate.

[11] Ibidem.
[12] Ibidem, p. 1340.
[13] Ibidem, p. 1341.
[14] Ibidem, p. 1343.
[15] Ibidem.
[16] Ibidem, p. 1342-1343.

> Ofelimitatea unei colectivități nu există. Putem considera, la rigoare, utilitatea unei colectivități. iată de ce în economia pură, nu există pericolul de a confunda maximul de ofelimitate pentru o colectivitate cu maximul de ofelimitate al unei colectivități, care nu există; pe cată vreme, în sociologie, e necesar să nu confundăm maximul de utilitate pentru o colectivitate cu maximul de utilitate al unei colectivități, pentru că există amândouă” [17].

Creşterea populației, de exemplu, este utilă colectivității pentru că ea înseamnă, până la o limită, creşterea puterii sale militare şi politice. Creşterea peste această limită care reprezintă maximul de utilitate al colectivității, aduce sărăcirea şi declinul întregii colectivități. Privită ca utilitate pentru colectivitate, trebuie să cercetăm

> “în ce proporții diversele clase sociale se bucură de această creştere a puterii militare şi politice şi care este proporția diferențiată a sacrificiului fiecăreia pentru dobândirea acestei creşteri.” [18]

Pentru clasele guvernate, această creştere apare ca un sacrificiu astfel că ele vor percepe creşterea numărului de copii ca o sursă de creştere a puterii şi câştigurilor guvernanților.

Problema este deci, aceea a unui maximum de utilitate pentru colectivitate nu a unui maxim de utilitate al colectivității (de vreme ce creşterea populației nu aduce câştiguri şi satisfacții maxime tuturor claselor).

> “Contează mai puțin derivațiile pe care /oamenii/ le folosesc, precum acelea ale religiei socialismului sau pacifismului: trebuie să vedem ce este dedesubt” [19].

Adeseori se confundă problema maximului de utilitate pentru colectivitate cu problema maximului de utilitate al colectivității. Această confuzie convine mai ales claselor guvernante care sunt interesate să convingă clasele guvernate că există, oricum, o utilitate indirectă care schimbă în avantaj sacrificiul care se cere acestor clase.

Pe confuzia dintre cele două utilități se bazează critica teoriei malthusiene. În *Eseu asupra principiului populației*, Malthus a înțeles distincția dintre utilitatea unei colectivități şi utilitatea pentru o colectivitate. El s-a străduit să demonstreze că o sporire a populației nu este utilă în mod absolut, ci că există diferite puncte de vedere ce trebuie examinate în chestiune şi că

> “în anumite cazuri o diminuare a populației poate fi utilă pentru colectivitate” [20].

Să presupunem că o colectivitate are de ales între a fi bogată în condițiile unei mari inegalități de venituri pentru membrii săi sau a fi săracă dar cu venituri aproape egale. Din perspectiva “maximului de utilitate al colectivității se poate recurge la prima stare”;

> din perspectiva “maximului de utilitate pentru colectivitate, însă, se poate recurge la cea de-a doua stare.” “Zicem se poate, pentru că efectul va depinde de coeficienții folosiți pentru a aduce la omogenitate utilitățile eterogene ale diferitelor clase sociale. Admiratorul «supraomului» va da un coeficient aproape egal cu zero utilității claselor inferioare şi va obține un punct de echilibru care se apropie mult de prima stare. Cel atras de egalitate va da un coeficient ridicat utilității claselor inferioare şi va obține un punct de echilibru

[17] Ibidem, p. 1343-1344.
[18] Ibidem, p. 1344.
[19] Ibidem.
[20] Ibidem.

care se va apropia mult de starea a doua. N-avem alt criteriu pentru a alege între cele două stări decât sentimentul”[21].

Pentru a soluționa problema formei sociale celei mai bune, reformatorii cred că rezolvă problema obiectivă în raport cu întrebarea: “Care este forma socială cea mai bună?”, când, în realitate, ei rezolvă această problemă subiectivă: “Care este forma care satisface cel mai bine sentimentele mele?”. Pentru a rezolva chestiunea diversității opiniilor asupra utilității se recurge la derivații.

“Trebuie să conchidem nu că este imposibilă rezolvarea problemelor în care sunt implicate, în acelaşi timp, diferite utilități eterogene, ci că, pentru a aborda aceste utilități eterogene, trebuie admisă o ipoteză care le face comparabile. Când aceasta lipseşte, a aborda chestiunea este inutil; derivația, acoperind anumite sentimente, este aceea asupra căreia trebuie, în consecință, să ne fixăm atenția”[22]

3. Teoria sociologică a utilității. Utilități, reziduuri, derivații Distincția dintre maximul de utilitate al unei colectivități şi maximul de utilitate *pentru* o colectivitate este nivelul suprem al teoriei utilității. Maximul de utilitate *pentru* o colectivitate este, cum am arătat, punctul dincolo de care nu se mai poate spori utilitatea unui individ dintr-o colectivitate fără a o diminua pe a altuia. Până la acel punct spunem că optimul n-a fost încă atins şi încă se poate înainta pe calea sporirii utilității. Acest maxim de utilitate pentru colectivitate cere, sociologic, un criteriu.

În economia pură, baza definirii utilității este ofelimitatea (satisfacerea indivizilor după propriile scări şi sisteme de preferințe) şi economiştii sfătuiesc guvernanții să meargă până la punctul maximei utilități pentru colectivitate.

“Când colectivitatea se află în punctul Q de la care se poate îndepărta cu avantajul tuturor indivizilor, procurându-le satisfacții mai mari, ... e convenabil să nu te opreşti în acel punct, ci să te îndepărtezi de el atât cat se menține avantajul tuturor”[23].

Sunt de făcut două observații esențiale:

1. În “definirea” utilității, economistul are în vedere maximul de ofelimitate şi, ca atare, este nevoit să conceapă colectivitatea ca o persoană. De îndată ce admite ideea eterogenității sociale el trebuie să admită şi ideea că utilitățile sociale sunt “cantități eterogene” ce nu pot fi adiționate.

2. În consecință, situând problema în cadru social, economistul este nevoit să admită ideea unui criteriu pe baza căruia se poate alege între diferitele “utilități sociale”.

Prin urmare, dacă în determinarea ofelimității, individul acționează logic, în definirea utilității intervine un criteriu de alegere.

Când defineşte utilitatea socială, atât economistul cat şi sociologul procedează rezidual, acționează adică non-logic, pe baza sentimentelor (reziduurilor). Aceasta este principala distincție între raționalitatea economică (ilustrată de teoria ofelimității) şi raționalitatea socială (care este non-logică, ceea ce nu înseamnă i-logică), definită de teoria reziduurilor. De aceea, sociologia completează economia, printr-un capitol care se referă la “compoziția utilităților, a reziduurilor şi a derivațiilor” în care este examinat

---

[21] Ibidem, p. 1345.
[22] Ibidem, § 2137.
[23] Ibidem, § 2129, cf. şi R. Aron, op.cit., p. 457.

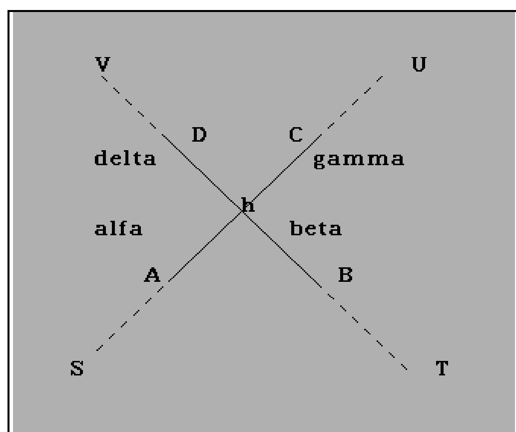
rolul reziduurilor în variaţia utilităţilor.

Utilităţile sociale variază nu după criterii logico-economice ci după criterii non-logice reziduale. Iată, dar, care este marea diferenţă dintre ştiinţa economiei şi ştiinţa sociologiei.

Economia eşuează exact la hotarul în care începe splendoarea şi triumful sociologiei, ceea ce înseamnă că o raţionalizare economică a societăţii este o iluzie şi de fapt o "derivaţie", adică justificarea la care recurg elitele tehnocratice pentru a-şi impune criteriile lor de definire a "utilităţii sociale". În absenţa sociologiei ei pot fi, în cel mai bun caz, ideologi. Se cere deci precizat că utilităţile complexe rezultă din compoziţia reziduurilor şi a derivaţiilor nu din criterii de raţionalitate economică (definiţi de teoria ofelimităţii). Starea unui individ poate fi definită printr-un punct *h* căruia i se poate asocia un indice de ofelimitate în raport, deci, cu scara preferinţelor sale. Acest punct *h* nu se află numai sub acţiunea cauzalităţii (factorului) economice (descrise de teoria ofelimităţii) ci este "supus unor forţe de direcţie, A,B,.... Şi de intensitate, α, ß....". Acestea, forţele de direcţie şi de intensitate, ţin de reziduurile individului respectiv. Între aceste reziduuri (indicate prin direcţia şi intensitatea forţelor reziduale ale individului) există o dependenţă mutuală, astfel că punctul *h*, ca punct de echilibru al individului, ori al colectivităţii, reproduce dependenţa mutuală, directă şi indirectă, a reziduurilor.

*Prin urmare, un punct **h**, ca punct de maximă utilitate pentru un individ ori o colectivitate, reproduce influenţa compusă a reziduurilor şi derivaţiilor individului sau colectivităţii respective.*

Dacă desemnăm forţele de direcţie (reziduuri) prin A, B, C, D, intensităţile lor prin α, ß, γ, δ şi derivaţiile lor prin S, T, U, V, ... putem trasa schema de mai jos referitoare la acţiunea compusă a tuturor acestor factori asupra punctului de maximă utilitate *h*, ca punct de echilibru al unui individ sau al unei colectivităţi.



Din figura respectivă putem deduce uşor că variaţia utilităţii depinde de acţiunea, nu a unui reziduu ori al altuia, ci al rezultantei forţelor manifestate prin aceste reziduuri. Direcţia în care se va mişca individul va fi dată de rezultantă, astfel, că derivaţiile se află întotdeauna la distanţe variabile faţă de direcţia reală de mişcare a individului sau a colectivităţii.

Prin urmare, ghidul cercetătorului va fi acea rezultantă, nu derivaţiile respective.

"Derivaţia indică numai direcţia în care mişcarea tinde să se producă, şi nu limita la care va ajunge individul" [24].

Mergând spre acea stare limită, utilitatea va creşte, dar dacă individul, ghidat de o derivaţie dată, va trece dincolo de acea stare, atunci utilitatea urmează să scadă şi se va preschimba în dezavantaj. Prin urmare, numai rezultanta diverselor clase de reziduuri va influenţa utilitatea astfel că, dacă un ansamblu de reziduuri dintr-o clasă, A,B,...., rămâne

[24] Ibidem, p. 1369.

constant, reziduurile A pot diminua fără ca X, adică rezultanta, să varieze.

Prin urmare, rezultanta este aceea care generează utilitatea.

Jocul acestui raport dintre sentiment (reziduuri) şi criteriile logico-experimentale influenţează şi rolul derivaţiilor. Astfel,

> "dacă din punct de vedere logico-experimental /raţionalitate intrinsecă/, o derivaţie pare a fi capabilă mai mult ca altele să sporească utilitatea, nu putem conchide că tocmai astfel se va întâmpla în realitate. Se prea poate ca derivaţia care, prin ea însăşi, pare mai utilă, să corespundă unor sentimente mai dezavantajoase decât cele cărora le corespunde o derivaţie, care, prin ea însăşi, pare mai puţin utilă" [25].

Problema aşadar, este una cantitativă, nu calitativă. Este necesar să verificăm

> "proporţiile în care consecinţele unei derivaţii *S* pot fi utile societăţii în combinaţie cu consecinţele altor derivaţii, *T, U, V* .... Şi nu .... dacă *S* este utilă sau dăunătoare societăţii, problemă care n-are nici un sens" [26].

În general, derivaţiile nu ţin cont de acest aspect cantitativ ci numai de cel calitativ, dar în realitate, problema este una cantitativă. În concluzie, trebuie precizat că analiza utilităţii şi a relaţiilor dintre utilitate şi reziduuri şi dintre fiecare în parte şi derivaţii se bazează pe principiul dependenţelor mutuale, directe şi indirecte.

Nici reziduurile, nici derivaţiile nu acţionează separat una asupra alteia, respectiv, asupra utilităţilor ci în forma compusă a dependenţelor mutuale. Problema analizei sistemului social este deci una a determinării ciclurilor dependenţelor mutuale.

Cu analiza acestora trecem aşadar de la teoria societăţii la teoria sistemului social. Punctul suprem al întregului demers paretian va fi derivarea legii fundamentale a echilibrului dinamic al societăţii, legea circulaţiei elitelor.

VII Problemele sociale şi bifurcaţiile în lumina teoriei celui de-al treilea câmp

1. Câmpurile dense – o ipoteză în sociologie. Relaţia socială şi cel de-al treilea câmp (asincron). Lucrul tulburător într-o relaţie este starea de câmp. În relaţia de căutare a hranei ori de reproducere, deci în consum şi sexualitate, participă, ne spune Paul Chauchard, doar un etaj al creierului, „zona arhaică" a sistemului nervos, în care sunt localizate cele două instincte (de hrănire sau de conservare şi de reproducere) şi, eventual, „zona mediană" (cu cele cinci simţuri, cum se întâmplă, să zicem, în relaţia de dragoste; este trecerea de la fiziologia sexuală la „ars amandi", deci la „rafinamentele" pe care ni le descrie, pentru epoca unui Augustus, Ovidiu cu al său Ars Amandi, pentru care a şi fost exilat în Dobrogea). În genere, în civilizaţiile materialist-hedoniste, într-o relaţie de simplu consum şi de pură plăcere, nu participă zona a treia, a „creierului prefrontal", în care s-au construit sinapsele şi s-a dezvoltat „creierul conştiinţei legăturii cu Dumnezeu, a Harului. Este creierul libertăţii, al religiei, filosofiei, moralei, ştiinţei, etc. Aici, în frunte, e zona spiritului, a persoanei. Şi ce-au constatât aici? Şi agresorii şi opresaţii sunt nevrozaţi"[27].

[25] Ibidem, p. 1371.
[26] Ibidem, p. 1371.
[27] Pr. Galeriu, p.72

Ori de cate ori *sisteme de viață* de tipul civilizațiilor, al concepţiilor materialiste, al stilurilor hedoniste, al ideologiilor şi al idolatriei (consumeriste, de ex.) pun stăpânire pe om, relațiile lui cu ceilalți nu pot trece de *starea de câmp* a celor două zone ale creierului. Există, iată, pentru relațiile noastre, trei stări de câmp: starea cea mai naturală, pe care o descrie „zona arhaică" a creierului, (zona instinctelor), starea a doua pe care o descrie „zona mediană" (este corelativul ei) şi starea a treia, care apare drept corelativ al creierului prefrontal. În prima stare de câmp nu vorbim despre sociologia relației, ci de fizologia singurătății. Omul este prizonierul unei „singurătăți" fiziologice, pe care n-o cunoaşte. Aşa se întâmplă cu cel ce are *relații întâmplătoare* cu o femeie. El nu e niciodată împreună cu ea, nu se întâlneşte cu ea, căci „instinctele" nu se întâlnesc, ci se satisfac după dinamisme egoiste, nu împreună cu celălalt, ci pe seama lui. cel ce trăieşte după un astfel de „model fiziologic" nu va cunoaşte comuniunea. El va fi în comunități, într-o singurătate neconştientă (inconştientă).

Nici în starea de câmp corelată cu zona mediană lucrurile nu se schimbă radical, căci şi aici omul este singur doar că actul instinctual îşi asociază aparatul simțual.

Apare o realitate simțuală nu una conştientă. Lumea şi cei din jur sunt „văzuți" ca ceva dat, ca „daturi" ale simțurilor. Le simți pe toate şi ți le însuşeşti cu simțurile, însă nu le trăieşti. Ai o simțualitate uneori foarte rafinată, dar ea este şi captivitatea ta, aşa cum dincolo, fiziologia te ținuse captiv. Aici eşti captivul psihologiei. Întâlnirea încă nu e posibilă, căci această stare de câmp nu face posibilă unitatea celor ce sunt diferite, decât ca fapt sensibil, ca simțualitate (asumată sau nu de un intelect, deci de un act de gândire ce rămâne însă exterior şi străin de câmpul sensibil, simțual).

Abia în câmpul al treilea, corelat creierului prefrontal, apar locurile unificării depline, şi deci ale întâlnirilor reale. Este câmpul care transfigurează datul realității în dar, în loc şi prilej al unei noutăți: îi descoperi pe celălalt, cu adevărat, te întâlneşti cu el, căci faci din toate de la instincte şi până la simțuri locuri ale împlinirii aceluia, îi oferi ființa ta ca „locuință" a lui, înveți să-l iubeşti, să-ți fie milă şi să te bucuri de acela. Sunt deja sentimente prin care se exprimă spiritul, realitatea noastră spirituală. Vei descoperi că cel ce simte şi gândeşte în tine, nu eşti tu, ci el, persoana cealaltă, fiindcă admiți că el nu e *obiect*, ci *ego-subiect*, este un „ego", un „eu". Încat „eu", cel ce simt şi gândesc la celăllt, îl primesc, îl preiau la mine nu ca obiect al simțurilor şi gândurilor mele, ci ca subiect deci tot ca Ego şi acel Ego din simțurile şi gândirea mea nu sunt pur şi simplu Eu, ci suntem, deopotrivă cele două *ego-subiecte*. Eu cel ce simtz ar putea fi tot atât de bine Ego-subiectul celuilalt, cum se şi întâmplă cu *iubirea* de mamă, de tată, cu raportarea mea la celălalt. El trece în mine, ca ego, nu ca obiect de raportare şi astfel se constituie ceea ce Mead numeşte „Altul generalizat".

Ego este deopotrivă Alter-Ego şi Alter-ego este deopotrivă Ego pur şi simplu.

Însă lucrul acesta este cu putință doar în acea stare de câmp spirituală, în care raportul meu cu cei din jur este intersubiectivitateam, adică o relație între *ego-subiecte*. *Realitatea primordială în acest câmp nu este obiectualitatea, nici instinctualitatea, nici simțualitatea ci spiritualitatea, inter-subiectivitatea, inter-acțiunea persoanelor.*

Această *stare de câmp*, altfel spus, este una în care persoanele inter-acționează „liber", ete *câmpul libertății* (subiecte pure: ego-subiecte) încat putem spune că este vorba despre un *câmp noologic:* ştiința care-l cercetează nu mai este psihologia, ci *noologia.* Abia în acest al treilea câmp devine posibilă *comuniunea*. Aici sunt concomitent adevărate şi operația 1+1=2 şi operația 1+1=1, în acelaşi timp şi pentru

aceleaşi persoane. Când ambele operaţii sunt adevărate pentru unele şi aceleaşi persoane spunem că ne aflăm în al treilea câmp, cel noologic sau spiritual. Căci aici pot spune 1Bărbat + 1Femeie = 1Pereche (familie, iubire romantică etc.). Deci 1+1=1. dar pot spune şi 1 Bărbat + 1 Femei = 2 persoane adică 2 ego-subiecte (unitate subiectuală în dualitate). Întrucat sunt 2 ego-subiecte ele pot fi 1 persoană nouă pe care Radclife-Brown o numeşte *persoană morală* (perechea romantică, familia, adică unitatea soţului şi a soţiei, biserica, unitatea întru Hristos, a celor din biserică, neamul însuşi, ca neam creştin). În această aritmetică nouă cifra 2 este înaintea cifrei 1. Întrucat pot spune că există cel puţin 2 ego-subiecte, pot spune că există 1 persoană, altfel noţiunea de persoană este incomprehensibilă.

Putem vorbi iată, în acest al treilea câmp, despre structura spirituală a persoanei, care face posibilă egologia, adică co-existenţa şi cointensitatea ego-subiectelor, ca strat al existenţei, în care devine posibilă propagarea ritmului divin, a „timpului etern". Acesta are drept cosubtanţă binele etern, încat putem spune că această „structură" proprie este în esenţa ei bună şi transtemporală, dar poate fi degradată, în cazul unei persoane concrete oarecari, ori într-o colectivitate istorică dată, o degradare indusă de pofte, plăceri, patimi, egoisme, etc. adică de intrarea răului pe poarta voinţei în viaţa noastră. Încat, cu adevărat, răul nu are fiinţă. Este meonic. Meon, ceea ce nu există. El nu este fiinţă, nu este esenţă. Dacă ar fi esenţă ar fi de nedistrus. El se poate înscrie în voinţa persoanei, iar persoana în voinţa ei, poate să-l măture. Depinde de voinţă"[28].

Constatăm, iată, că cele trei *stări de câmp* sunt coimplicatele civizilaţiilor, colectivităţilor, persoanelor, după o proporţie care le hotărăşte destinul. Structura spierituală (a persoanei psihice şi/sau morale se manifestă deplin în câmpul al treilea, iar o civilizaţie dată io poate degrada căci poate prestimula acele sisteme de viaţă, de gândire şi de simţire în care predomnesc primele două câmpuri ontologice în care ego-subiectul nu se poate dezvolta dincolo de structuri de tip egocentric (egoist). Aceste civilizaţii vor preîntipări în toată suma de relaţii tiparul relaţiei dintre oprimat şi opresor, dintre posesor şi posedat, dintre ego şi obiect. Întrucat există, însă, câmpul al treilea, oricat ar fi acesta de virtualizat (dezactualizat) în istorie (într-o civilizaţie dată), putem spune că *Binele* din noi, Adevărul din noi (Pomul vieţii din noi) nu poate fi rănit, distrus"[29]. „Părinţii au asemănat Pomul vieţii cu Crucea. Adică starea aceea de ofrandă, de oferire, de disponibilitate către Dumnezeu, către Bine, către Adevăr. Nici lui Satan nu i-a dat voie, lui care a participat la consiliul îngerilor (cartea lui Iov). I-a spus Dumnezeu: «De viaţa lui Iov să nu te atingi». Iar Mântuitorul spune Apostolilor: Pe această piatră voi zidi Biserica mea (adică pe credinţa noastră, pentru că El e Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui Viu) şi adevăr zic ţie: porţile iadului n-o pot birui». Forţele iadului nu pot birui Pomul vieţii, adâncul din noi, divinul-Binele adânc din noi"[30]. Este evident iată, că ritmul divin, timpul etern, care ne atinge graţie celui de-al treilea câmp se poate afla în ruptură de ritmul vieţii trecătoare datorită păcatului. Primul ritual divin, ritmul binelui străbate fiinţa noastră (structura spirituală a persoanei), celălalt ritmul răului, al păcatului, străbate doar voinţa noastră şi, prin aceasta poate să pună stăpânire pe simţualitatea noastră, pe trupul nostru, ope intelectul nostru, fragmentând persoana (adică rupând stările vieţii de

---

[28] Pr. Galeriu, p.77-78
[29] Ibidem
[30] Ibidem, p.86

structura lor spirituală) şi astfel *trupul* nostru din *vas* şi *templu* al lui Dumnezeu se preschimbă în „groapă a sufletului", în abis al morţii, ceea ce fusese destinat abisalităţii noologice a vieţii veşnice se preschimbă în abis al morţii, ca în versul eminescian: „Căci vis al morţii eterne e viaţa lumii-ntregi".

Viaţa lumii din care s-a retras *ritmul divin* prin dezactualizare (datorată păcatului, patimilor, opersiunii, trufiei etc.) este „vis al morţii eterne", adică viaţă iluzorie, trecătoare; adevărul ei nu este „viaţa" ci moartea. Ea nu este decât loc al muririi, nu al nemuririi, loc în care murim nu loc în care primim nemurirea (ne-mântuirea).

Cu acel creier prefrontal şi deci cu al treilea câmp putem spune că Dumnezeu a sădit în om cunoaşterea noologică prin cunoaşterea (şi trăirea) de Dumnezeu, pe care omul căzutm păcatul, a dezactualizat-o parţial, dar n-a anihilat-o. aceasta este *prezentă* în structura spirituală a persoanei şi reîntărită prin *modul cristocentric* de existenţă (şi prin cunoaşterea hristocentrică). Dezactualizarea maximă a acestei cunoaşteri o găsim la omul autonom, şi la cunoalşterea autonomă adică în antropocentrism şi în raţionalismul ateu. Când Adam alege să guste din Pomul interzis, el alege calea cunoaşterii autonome, şi astfel pierde legătura cu centrul dumnezeiesc din el. „Şi a văzut Eva că mărul *era bun la gust*, adică pofta trupului, cum zice Sf. Ioan în Epistola Întâi, că *era frumos la vedere*, pofta ochilor, şi *dădea ştiinţă,* trufia vieţii (...). Şi atunci pofta trupului, pofta ochilor şi trufia vieţii, toate se înscriu în neascultare, necredinţă şi de aici în lotul morţii. Te hrăneşti cu ele, te hrăneşti cu moarte. Nu-ţi dai seama ce logică are atunci a spori cu ajutorul lui Dumnezeu în credinţă!? Pentru că dacă te hrăneşti cu cele nemuritoare, cu cele eterne, atunci porţi în tine armura eternităţii"[31].

Numim aşadar, relaţiile proprii celui de-al treilea câmp relaţii spirituale. În şi prin ele este actualizat la mximumm acest câmp dimpreună cu ritmul divin, cu activitatea creierului prefrontal, cu funcţiile harului, cu structura spirituală a persoanei.

Din contră, ori de cate ori în actele sale de viaţă un ins ori o colectivitate se îndepărtează de câmpul al treilea, toate cele proprii stării sale se dezactualizează, de la activitatea creierului prefrontal, până la ceea ce este în esenţa sa structura spirituală a persoanei.

***2. Subiectele colective, inter-relaţiile* şi chestiunea *răului în istorie*[32].** „Şi s-au suit Moise şi Aron, Natab, Abind şi şaptezeci dintre bătrânii lui Israel şi au văzut *locul* unde stătea Dumnezeul lui Israel..."[33].

Moise şi profeţii, iată, nu-L pot vedea pe Dumnezeu, ci *locul* lui Dumnezeu. Pe Dumnezeu l-a văzut omul paradisului, adică Adamul necăzut, nestricat, după care nici un om nu L-a mai văzut. Toate cele la care au acces Moise şi profeţii sunt: „locul", „glasul", „vedeniile" (stâlp de fum şi de foc, norul de pe Muntele Sinai, focul, rugul aprins etc.), ceea ce arată că Dumnezeu i-a lăsat omului „locurile" sale, *cadrele noologice*, nu Însăşi Persoana Sa.

În versiunea ebraică: „L-au văzut pe Dumnezeul lui Israel", expresie cu totul singulară şi uimitoare, întrucat «nu va putea omul să-mi vadă faţa [să Mă vadă] şi să trăiască» (33,20). Textul Septuagintei precizează că oamenii au văzut numai *locul unde*

---

[31] Pr. Galeriu, p.89
[32] „Cu faţa spre Bizanţ", II, p. 147-149
[33] Ieşirea 24, 9-10

stătea Dumnezeu, anume doar ceea ce părea a fi aşternutul tronului Său (vezi restul versetului).[34]

Este semnificativ şi faptul că cele două mari versiuni, Versiunea Ebraică şi Septuaginta fac această distincţie: în prima se vorbeşte despre vederea lui Dumnezeu, lucru „singular şi uimitor", într-adevăr, în a doua se menţionează *vederea* doar a „locului unde stă Dumnezeu", deci a „locului" noosic, nu a Dumnezeului Însuşi, ceea ce nu-i cu putinţă oomului. Pentru noi chestiunea este de maximă relevanţă, căci e o confirmare a *funcţiei* şi *nivelului* strict noologic al cunoaşterii. Cunoaşterea umană nu este mai mult decât o cunoaştere *noologică* şi ceea ce e mai presus de acest prag nu este prin om, ci direct prin Dumnezeu. altfel spus, Dumnezeu se face cunoscut cum voieşte, când şi în ce modalitate voieşte (alege) s-o facă şi numai prin Iisus Hristos se face cunoscut ca om şi ca Dumnezeu totodată, dar numai în *ipostasul Fiului*. Omul are acces *numai* la o cunoaştere *noologică* adică doar prin *actualizarea structurii spirituale a persoanei graţie latenţei sale sufleteşti şi cadrelor sau locurilor noologice pe care Dumnezeu le-a sădit în toată creatura*, iar cu Moise de pildă, le fac cunoscute ca „rânduieli" spirituale (poruncile, sărbătorile, legile etc).

(„Chipul cortului şi chipul tuturor obiectelor lui le vei face potrivit *izvoadelor* pe care Eu ţi le voi arăta în munte: aşa să le faci!"[35]).

Să punem, deci, accentele cuvenite. Omul acre acces doar la o cunoaştere noologică, adică prin mijlocirea *locurilor categloriale* sădite de Dumnezeu în structurile existenţei şi numai prin operaţii de *actualizare* a latenţelor sufleteşti (energiilor necreate), care fac posibilă cunoaşterea luminată (şi luminoasă), altminteri totul arătându-se imposibil. Dacă orice cunoaştere este o *actualizare*, înseamnă că ea este cu putinţă numai prin acele *trăiri* conforme cu tiparul cadrelor noologice sădite de Dumnezeu, altminteri e întuneric şi actul însuşi de cunoaştere e un pur solipsism (cum se şi întâmplă cu omul autonom). Încat, cunoaşterea nu este posibilă prin garnitura *categoriilor naturale*, ci prin garnitura categoriilor noologice. Orice concepţie de cunoaştere *naturalistă* este deci o pseudocunoaştere, este o simplă broderie intelectuală, un solipsism intelectual.

3. Dezactualizările relaţiei şi depotenţarea spirituală a lumii. În câmpul al treilea, acolo unde este cu putinţă relaţia dintre om şi Dumnezeu se petrec şi grave dezactualizăti, pe care le descriu idolatriile, conflictele dintre om şi Dumnezeu ca în blasfemia săvârşită de poporul lui Israel când i-a cerut lui Aron să-i facă „dumnezei care să meargă înaintea noastră, căci cu Moise, cu omul acela care ne-a scos din ţara Egiptului, nu ştim ce s-a întâmplat"[36].

Şi Aaron le-a făcut „viţel de aur", turnat şi le-a zis: „Iată-i pe dumnezeii tăi, Israele, cei ce te-au scos din ţara Egiptului"[37]. Şi-n câmpul astfel dezactualizat, se petrece un lucru teribil, cutremurător: Moise îi împarte pe toţi în două şi ordonă masacrul a jumătate dintre ei.

Pedeapsa este cutremurătoare şi purificatoare. Iar lucrul acesta este urmarea unei degradări provocate structurii spirituale a persoanei şi a existenţei prin căderea în idolatrie

---

[34] Nota IPS Bartolomeu, la Is, 24:9-10.
[35] Ieşirea 25,9
[36] Ieşirea, 32,1
[37] Ieşirea 32,4

(dezactualizarea noologică a istoriei). Ce va fi văzut Moise atunci e greu de tâlcuit, dar un lucru e sigur: el trebuie să fi fost cutremurat la „vedenia" urmărilor posibile pentru tot poporul a acestei teribile căderi în idolatrie. Numai aşa înţelegem grozăvia măsurii exterminatoare sau, cum s-ar numi astăzi, fundamentaliste (ori chiar teroriste).

Atât a fost de mare spaima şi mânia lui Moise că „aprinzându-se Moise de mânie, a aruncat din mâinile sale cele două table şi le-a sfărâmat la poala muntelui"[38]. Iar acelea erau „table de piatră, scrise pe amândouă părţile – pe o parte şi pe alta erau scrise. Tablele acelea erau lucrul lui Dumnezeu şi scrisul era scrisul lui Dumnezeu săpat pe table"[39].

„Apoi a luat viţelul pe care-l făcuseră ei, l-a ars în foc şi l-a pisat mărunt şi l-a presărat în apă şi le-a dat-o fiilor lui Israel s-o bea. Şi a zis Moise lui Aron: «Ce ţi-a făcut ţie pooprul acesta, de-ai abătut asupră-i un păcat atât de mare?»"[40].

Iar *restaurarea* îmbracă forme de o cruzime teribilă, ceea ce ne avertizează că *degradările* structurilor din cel de-al treilea câmp aduc după ele, întotdeauna, conflicte, războaie, exterminări, pedepse, şi flageluri teribile. Pe multe dintre acestea le va fi prevenit Moise ca urmare a grozăviei măsurilor pe care le-a luat: „Şi văzând Moise că poporul scăpase din frâu, căci Aaron îi slăbise frâul spre bucuria duşmanilor lor, a stat în poarta taberei şi a zis: «Cine este pentru Dumnezeu să vină şa mine!» Şi s-au adunat la el fiii lui Levi. Şi le-a zis: «Aşa zice Domnul, Dumnezeul lui Israel: - Puneţi-vă fiecare sabia la şold şi străbateţi tabăra de la o poartă la cealaltă şi ucideţi: fiecare pe fratele său, fiecare pe fârtatele sau fiecare pe aproapele său!». Şi au făcut fiii lui Levi ceea ce le poruncise Moise. În ziua aceea au căzut din popor ca la trei mii de oameni"[41]. Grozăvia măsurii este semnul *proporţiei* la care se declanşează *nenorocirile* când poporul provoacă *dezactualizarea structurii spirituale* în istorie, în manifestările colective.

Când poporul a dezactualizat structura spirituală sădită de Dumnezeu pentru el înistorie, iar această dezactualizare se măsoară tocmai cu măsura idolatriei, atunci *pedeapsa* îmbracă formă de mare nenorocire, de catastrofă sau de *sacţiune exterminatorie* pe care Moise o aplică întregului popor.

Mai apoi, în gestul lui Moise care îi cere lui Dumnezeu să ierte poporul sau să-l pedepsească pe el pentru păcatele poporului este preanunţată teologia jertfei. Iar a doua zi a zis Moise către popor: «Mare păcat aţi făcut! Mă voi sui eu acum la Dumnezeu ca să mă rog pentru păcatul vostru». Şi s-a întors Moise la Domnul şi a zis: «O, Doamne, poporul acesta a săvârşit păcat mare, făcându-şi dumnezei de aur. Şi acum, dacă vrei să le ierţi păcatul, iartă-l; iar de nu şetrge-mă pe mine din cartea Ta pe care Tu ai scris-o!» (Ieşirea 32, 30-32). IPS Bartolomeu face precizarea necesară în nota sa la acest verset: „Expresia nu este: *şterge-mă şi pe mine* (ideea de solidaritate), ca în unele traduceri ci: «şterge-mă pe mine» (în locul celor ce-au greşit = ideea de jertfă). O declaraţie atât de emoţionantă nu va mai fi întâlnită decât la Apostolul Pavel în Romani 9,3".

Şi iată răsounsul lui Dumnezeu: „Zis-a Domnul către Moise: «Pe cei ce au păcătuit în faţa Mea, pe aceia îi voi şterge din cartea Mea. Tu încă du-te acum şi du poporul acesta la locul pe care ţi l-am spus. Iată îngerul Meu va merge înaintea feţei tale. cat despre

[38] Ieşirea 32,19
[39] Ieşirea 32,15-16
[40] Ieşirea 32, 20-21
[41] Ieşirea 32, 25-28

păcatul lor, îi voi pedepsi în ziua pe care Eu o voi socoti». Domnul a lovit poporul din pricina vițelului pe care şi-l făcuse – pe care îl făcuse Aaron"[42].

Istoria e traversată de o continuă relație a omului cu Dumnezeu, iar uneori relația atinge chiar praguri de cerbicie şi conflict ca în blasfemie, în erezie, în huliri, în ateism etc. Vechiul Testament e plin de asemenea situații.

„Vai lumii, din pricina poticnirilor! Că poticnirile trebuie să vină dar vai omului aceluia prin care vine poticnirea!"[43].

Şi, Doamne, cată plenitudine are omul lui Dumnezeu!

„Că unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt şi Eu în mijlocul lor"[44].

Într-o relație, omul este punte, adică mijlocitor sau piedică, poticnire, „pricină de poticnire". În orice relație este o trecere, relația însăşi este o cale, una dintre căile dăruite în ceasul acela ca să pe-treci, deci să poți trece de la un prag la altul, ceea ce n-ar fi cu putință dacă nu te află împreună cu celălalt, cu cel care e pentru tine *oglindă* şi deci *luminător*, căci prin el te lămureşti (purifici) şi deci te orientezi. Dacă cei din preajmă sunt luminători, oglindă curată, atunci clipele vieții tale sunt luminate, viața ta este viață de zi, lucrătoare şi văzătoare. Dacă cei din preajmă sunt pricini de poticnire, tu nu vei înainta ci te vei poticni şi vei întârzia de la ceasul hărăzit ție pentru *pragul* vieții tale din momentul acela, din clipa aceea, din secvența vieții tale. Şi atunci totul întârzie, iar tu nu vei mai ajunge şi ca fecioarelor nebune, ți se va închide uşa harului, de la ceasul venirii mirelui.

Viața noastră este o continuă înaintare, cu praguri (soroace), ne spune înțelepciunea populară. Şi dacă cineva e pricină de poticnire, sorocul tău se amână, viața ta se întunecă, e încâlceală. Aşa cum insul are legea înaintării, tot aşa şi lumea lui, lumea însăşi. „Vai lumii din pricina poticrilor! Că poticnirile trebuie să vină. Dar vai *omului aceluia* prin care vine poticnirea!"[45]. Omul prin care vine poticnirea în lume Mântuitorul vorbeşte despre omul poticnirii arătându-le ucenicilor copiii şi vorbindu-le despre inocență, nevinovăție ca despre ceea ce *ține lumea*, o apără de poticniri. Poticnirea este şi *nesmerenie*, orgoliu, trfuie: „Dar cel ce se va smeri *pe sine* ca acst copil, acela este mai mare întru împărăția cerurilor. Şi cel ce va primi un copil ca acesta pe Mine mă primeşte"[46].

Şi: „De nu vă veți *reveni* şi nu veți fi precum copiii, nu veți intra în împărăția cerurilor"[47].

„Dar celui ce-i va fi piatră de poticnire unuia ca aceştia mici care cred în Mine, mai bine i-ar fi să-şi atârne de gât o piatră de moară şi să se înnece în adâncul mării"[48].

Tema poticnirii se referă, iată, la răspunderea noastră pentru copilăria lumii şi a fiecăruia dintre noi prin care triumfă Iisus Hristos în lume. El triumfă în lume prin *sufletul* tău de copil, adică prin starea ta de curățenie sufletească, prin smerenie, altfel Mântuitorul nu vine la tine. Tu te preschimbi în *loc ocolit*, *loc de poticnire* şi acolo Dumnezeu nu este

---

[42] Ieşirea 32, 33-35
[43] Matei 18,7
[44] Matei 18,20
[45] Matei 18,7
[46] Matei 18, 4-5
[47] Matei 18,3
[48] Matei 18,6

decât în chip tainic, spre triumful lucrării. O spune: „Că unde sunt doi sau trei adunați întru numele Meu, acolo sunt şi Eu în mijlocul lor”[49].

Copilul are curăție, nu are trufie, e smerenie nepovățuită, spontană, e adânc iertător, el iartă practic la infinit, aşa cum o cere Mântuitorul: „Doamne, de cate ori va greşi fratele meu față de mine şi eu îi voi ierta? Oare până de şapte ori?”. Iisus i-a zis: „Nu-ți spun că de şapte ori, ci până de şaptezeci de ori cate şapte”[50]. Este *măsura* triumfului curăției şi smereniei. Cine nu poate ierta, nu are curăție, nu are puterea curăției şi a smereniei, adică nu e asemenea „copilului acesta”. Copilul acesta este *sinele nostru* mai adânc şi mai curat. (Cel ce se va smeri pe sine ca acest copil, spune Mântuitorul ucenicilor). Smerenia, deci, este ca o *coborâre în sine*, până la treapta copilului interior. Această coborâre în sine este, implicit, urcare spre Hristos. Triumful este, iată, dublă mişcare: coborâre în sine (smerenie) spre copilul dinlăuntrul tău şi urcare spre hristos, adică spre sinele tău lărgit spre a cuprinde timpul etern, veşnicia şi tot universul odată cu ea. În adâncul nostru (al sufletului) este, iată, *atempotralismul copilăriei* în înaltul nostru (al sufletului) este *atemporalismul veşniciei lui hristos*. Acesta este axul sinelui interior şi orice relație trebuie să-l păstreze ca să nu se preschimbe în *poticnire*. În orice relație urcă spre *clipa interioară* copilul şi coboară în chiar miezul ei Hristos, ceea ce face din clipa trecătoare clipă eternă, oprită, înveşnicită.

Iată, dar, că trebuie să punem în toate ale noastre nmăsura copilului şi a Mântuitorului, nu „măsurile noastre”. Cum spunea Pr. Arsenie Boca: „Noi aşteptăm să avem o *religie rațională*, aşteptăm să cunoaştem cu *măsurile noastre*, ca apoi să-I acordăm lui Dumnezeu creditul sau credința”. Deci măsurile noastre să fie ale copilului liber din interiorul sufletului şi ale Mântuitorului triumfător.

Dacă face din ființa noastră casă lucrării lui Iisus, atunci în noi vor triumfa măsurile sale, altfel vom fi neputincioşi şi sterili.

„Dreptatea înalță neamul dar păcatele împuținează semințiile”[51].

[49] Matei 18,20
[50] Matei 18, 21-22
[51] Pr.14, 34

Partea a II-a

Problemele sociale ale societăților moderne în lumina microsociologiei lui E Durkheim

---

I Problema socială generică. Sociatria sau ştiinţa îndreptării

1. Integrare şi solidaritate. Dezintegrarea şi problemele sociale generale. Ce este o problemă socială? În lumina solidarismului durkheimist ori de cate ori ne confruntăm cu o criză prelungită a solidarității sociale într-o colectivitate putem vorbi despre o problemă socială generică sau generală. Propunem, iată, o noțiune ajutătoare: problemă socială generică, indicată de apariția unei crize endemice de sistem care conduce mai departe la o cascadă de probleme critice particulare, pe care, în genere, sociologia le numeşte probleme sociale. În ceea ce ne priveşte, am optat pentru o cale diferită: deducerea problemelor sociale din teoria formei generale a dezechilibrului unei societăți. Această criză ne confruntă cu ceea ce în medicină se numeşte un sindrom, adică un ansamblu de simptoame. Problemele sociale sunt față de problema socială generică, adică față de criza endemică de sistem a societății, ceea ce sunt simptoamele în aport cu sindromul. Un simptom devine inteligibil numai în cadrul unui sindrom, al unui mănnchi de simptoame. Tot astfel, o problemă socială (specifică) devine inteligibilă în raport cu problema generică a societății. În vederile lui Durkheim, problema generică a societății moderne este anomia, iar probleme precum prăbuşirea respectului, slăbirea supravegherii colective, criza fericirii sociale, sinuciderea etc. compun mănunchiul de probleme sociale specifice ale societăților moderene. În vederiel lui Durkheim, acolo unde se iveşte o criză a solidarității sociale se naşte o problemă socială generală sau generică pe care o putem defini prin sintagma: „dezintegrare socială relativă", ori, mai simplu, „efect de dezintegrare socială". Altminteri spus, problema socială generică este tot una cu acest efect de dezintegrare socială, care, la rândul său, îmbracă mai multe forme simptomatologice, între care Durkheim le-a explicitat pe următoarele: crimă, anomie, sinucidere, nefericire socială, prăbuşirea respectului (problema bătrâneții), diminuarea supravegherii colective, contacte agresive etc. Față cu problema socială generică sau sindromatică, acestea sunt, aşadar, toate, probleme sociale specifice sau simptomatice. Când spunem problemă socială generică vrem să atragem atenția că, în lumina sociologiei durkheimiste, orie societate se confruntă cu aceiaşi amenințare, chiar dacă în forme diverse, şi anume cu *anomia* sau, altfel spus, cu problema slăbirii eficacității normelor, deci cu un deficit normativ, de ordine socială, problemă pe care societatea trebuie s-o rezolve dacă vrea să procedeze la soluționarea altor chestiuni cu care se confruntă. Pentru a extrage explicațiile specifice ale problemelor sociale în lumina concepției solidariste, vom stărui la început asupra noțiunii însăşi de solidaritate socială.[52]

[52] E Durkheim, *De la division du travail social*, p. 27-28. "În societățile în care trăim, solidaritatea socială derivă din diviziunea muncii. Aceasta este un adevăr evident, pentru că diviziunea muncii în societățile contemporane este foarte dezvoltată şi ea produce solidaritatea. Dar trebuie să

Integrarea socială este un fapt de solidaritate socială, ne spune Durkheim. Deci totalitatea legăturilor sociale dintre membrii unei societăți reprezintă "măsura" integrării lor sociale. Problema socială, aşadar, poate fi definită operațional prin orice scădere semnificativă a volumului şi intensității interacțiunilor sociale şi deci printr-un declin gradat al efectului de integrare socială.

Tipurile legăturilor, volumul şi intensitatea lor conferă, în viziunea lui Durkheim, caracteristicile definitorii ale acestei "unități" numită "societate". *Aceste legături mențin indivizii împreună, într-o unitate sui-generis pe care o denumim societate.*

Prin urmare societatea este compusă din două elemente: a) populația (număr de membri); b) legături sociale între membrii unei populații date (al căror *volum şi intensitate* sunt variabile). Problema socială generică poate fi definită prin numărul indivizilor neintegrați sau dezintegrați şi prin gravitatea ruperii lor din întreg, deci prin nivelul dezintegrării sociale. Mergând într-o atare direcție, Thomas a propus o teorie a dezintegrării sociale prin ceea ce a numit dezorganizare socială.

Extinderea legăturilor sociale asupra membrilor unei populații reprezintă procesul de integrare a unei societăți. Comprimarea sau contracția volumului şi a intensității legăturilor sociale reprezintă procesul dezintegrării sociale şi alcătuiesc principalii indicatori ai unei probleme sociale generale.

Comprimarea, respectiv reducerea numărului şi intensității legăturilor sociale în cadrul unei populații reprezintă procesul invers pe care Durkheim îl denumeşte dezintegrare socială.

Nici o societate nu este complet integrată. Există deci grade de integrare a societăților şi acestea dau expresie volumului (numărul) şi intensității legăturilor sociale. Sociologul este interesat de cauzele care determină aceste legături, respectiv, care influențează şi intensitatea lor. Pe de altă parte, legăturile sociale nu sunt toate de acelaşi tip. Tipul legăturilor sociale indică tipul de solidaritate socială. Pe aceiaşi cale studiind tipul legăturilor sociale slăbite şi volumul lor putem determina tipul problemei sociale şi gravitatea ei. Diviziunea muncii sociale produce un anumit tip de solidaritate (deci de legături sociale). Acest tip de solidaritate contribuie la integrarea societății. Este însă acesta singurul tip de solidaritate socială în cadrul societății moderne? Ce alte tipuri de solidaritate socială există pe lângă cea determinată de diviziunea muncii sociale? În ce raporturi se află aceste tipuri de solidaritate socială în cuprinsul unei societăți? Care dintre ele este determinant (esențial, hotărâtor) pentru integrarea societății? Calea către răspunsul la aceste întrebări constă, arată Durkheim, în a "măsura partea care-i revine fiecărui tip de legătură socială în efectul total", adică în integrarea generală a societății. Tot astfel, măsurând partea care revine legăturii sociale rupte în efectul total, adică în disensiunea sau dezintegrarea generică a societății, putem determina sfera de gravitate a unei probleme sociale date, fie aceasta anomia generală, criminalitatea, nefericirea, disrespectul etc. Diviziunea muncii nu produce întreaga solidaritate socială, deşi are un rol hotărâtor în integrarea generală a societăților moderne. Aceasta înseamnă că ea

---

determinăm în ce măsură solidaritatea pe care ea o produce contribuie la *integrarea generală* a societății: întrucât numai atunci vom şti până la ce punct ea este necesară, dacă este un *factor esențial al coeziunii sociale* sau dimpotrivă, nu este decât o condiție accesorie şi secundară. Pentru a răspunde acestei chestiuni, este necesar să *comparăm* această *legătură socială* cu altele, spre *a măsura partea care-i revine în efectul total şi* în acest scop este indispensabil să începem prin *a clasa diferitele specii de solidaritate socială"* (s.n.)

produce doar un tip de legături sociale şi că, pe măsura înaintării în timp spre societățile moderne, ponderea (volum) acestor legături sociale în "efectul total", adică în cadrul coeziunii sociale, creşte progresiv. Există, deci, specii diferite de legături sociale, adică specii de solidaritate socială şi, pe cale de consecință, putem distinge tipuri de probleme sociale generice în funcție de tipul acestor legături sociale generale. Metoda care ne deschide accesul la tipurile de legături sociale este aceea care porneşte de la studiul "faptelor externe pentru a obține cunoştințe despre faptul social intern." Aceasta este totdată calea regală spre studiul problemelor sociale.

Faptul extern în care se exteriorizează – prin efecte – solidaritatea socială este dreptul. Prin consecuție logică, putem spune că faptul extern în care se exteriorizează o problemă socială generică este comportamentul deviant, aidică suma de contramodele stocate în cadrul unor subculturi ale devianței şi criminalității şi în tabloul şi statistica infracțiunilor.

Dreptul cuprinde două specii de sancțiuni: represive şi restitutive. Studiul solidarității sociale începe, deci prin studiul sancțiunilor aplicate pentru a pedepsi sau a corecta încălcarea regulilor. Încălcarea regulii are cel puțin această dublă accepțiune: pentru ramura dreptului ea este o infracțiune, pentru sociolog ea este o problemă socială pe care o numim scăderea eficacității normative a unei societăți, în genere, scăderea puterii regulilor şi a legilor într-o societate, adică anomie (de la grecescul anomos, a=fără, nomos=normă, regulă). *Teoria coeziunii sociale se bazează deci pe studiul pedepsei.*

2. Crimă şi pedeapsă. Sociatria[53] ca ştiință a îndreptării sociale. Putem spune că sociologia începe cu şi de la studiul pedepsei. Tot de aici începe şi studiul problemei sociale generice, adică studiul disensiunii, a gradației dezintegrării generale şi specifice a unei societăți etc. Studiul societății debutează cu antropologia pedepsei şi cu sociologia problemei sociale generice la scara acelei societăți. Pedeapsa urmează greşelii. Esența greşelii sau conținutul ei sociologic este ruptura legăturii sociale, adică o problemă de integrare, ori mai adecvat spus, un efect de dezintegrare relativă. Aşa cum, studiul crimei ne ajută să înțelegem esența socialității omeneşti, tot aşa, studiul pedepsei ne dezvăluie calea pe care o urmează societatea pentru rezolvarea problemei sale generice: dezintegrarea relativă, disensiunea, dizarmonia sau cu termenul durkheimist: anomia (acesta le include pe toate cele enumerate). Conținutul sociologic al greşelii ca fapt social este, deci, ruperea legăturii sociale. Care este conținutul sociologic al pedepsei? Altminteri spus, în ce constă pedeapsa, ca fapt social? Pentru a răspunde întrebării trebuie să urmăm regulile metodei durkheimiste, adică să cercetăm faptele externe care simbolizează faptul social intern. Aceste fapte externe fac parte din dreptul represiv, sunt deci fapte juridice. O legătură socială poate fi ruptă şi actul acesta este denumit, în dreptul represiv, crimă.

Pedeapsa este forma de manifestare socială reactivă a legăturii sociale rupte. Prin urmare, problema socială generică a unei societăți este ruperea legăturii sociale într-un loc, la o proporție şi pe o durată variabile.

Surpriza teoriei durkheimiste deci constă în aceea de a demonstra că o legătură socială

---

[53] Termenul a fost utilizat de către J. Moreno pentru a indica componenta terapeutică a microsociologiei sale. Pe lângă sociometrie, Moreno propune alte două amuri ale acesti mcrosociologii terapeutice: socionomia sau ştiința normelor de grup, a ordinii grupului şi sociatria ca parte terapeutică a ştiinței grupului.

nu încetează – prin actul rupturii – să se manifeste. Ea se manifestă într-o altă formă socială – decât aceea a coeziunii sau solidarității implicite – şi anume sub forma pedepsei, respectiv sub form căutării soluțiilor la problema ivită prin ruperea legăturii sociale. Numim această căutare calea către îndreptare, iar ca ramură a sociologiei problemelor sociale, aceasta este sociatria, recuperarea ordinii afectate, sociologia îndreptării sau a „vindecării”. Actul rupturii este crima, forma de manifestare socială reactivă a legăturii rupte este pedeapsa ca act de îndreptare, deci ca rezolvare a problemei survenite. Puterea societății, deci nu încetează în cazul şi în cadrul legăturii rupte. Ea doar îşi schimbă în acest caz forma de manifestare; nu se mai manifestă ca solidaritate sau coeziune socială nemijlocită între membrii, ci ca pedeapsă şi mânie colectivă, ca răzbunare, care, pe celalaltă fațetă a ei este de fapt parte constitutivă din actul de îndreptare socială, de „vindecare”. Sociologia se recompune, în acest caz sub forma binomului: teoria problemei sociale sau diagnoza socială şi sociatria sau sociologia îndreptării. La acest binom s-ar putea adăuga alte două aplicații ale sociologiei problemelor sociale şi anume: noopolitica sau ştiința despre puterea spiritului, ori despre politica spiritului şi nano-economia sau ştiința despre „îndreptarea” unei economii „rănite”, „îmbolnăvite” mai ales datorită maladiilor care îmbolnăvesc spiritul întreprinzător, precum lăcomia, capitalismul de pradă, economia de război, exploatarea nemiloasă a resurselor ceea ce poate provoca mari crize sau boli de sistem (ecologic şi economic deopotrivă). Nano-economia se edifică pe fundația unor teorii noi, precum este teoria lanțurilor valorice, teoria frontierelor verticale ale firmei, teoria cvasi-rentei etc. Într-un anume sens, în aceste cazuri, de rupere a legăturii sociale, în feluritele expresii ale rupturii, puterea societății se întețeşte, sporeşte, nu scade. Declinul acestei puteri sociale apare numai în cazurile în care crimele rămân nepedepsite, când îndreptarea socială întârzie, când aplicațiile terapeutice sunt blocate, iar ştiințele îndreptării – sociatria, noopolitica, nano-economia etc. – sunt la rndul lor âmpiedicate să se manifeste cu aplicațiile lor în politicile economice sau sociale ale firmelor şi ale guvernelor. Când o societate, de exemplu, nu poate declanşa un act de pedepsire a criminalului şi a ceea ce percepe drept crimă, putem spune că are o putere socială scăzută, că forțele care o opresc de la pedepsire sunt mai puternice decât ea. În asemenea cazuri se prăbuşeşte legitimitatea autorității (juridice, politice, statale) şi apar decepția şi anarhia. Societățile aflate sub puterea cuceritorului nu pot pedepsi, de exemplu, crimele şi nelegiuirile săvârşite de acesta în numele celui mai tare. Societatea românească bunăoară a fost confruntată cu asemenea epoci de gravă jignire a demnității sale fiind în cateva rânduri împiedicată de forțe potrivnice să-l pedepsească pe cel ce-a comis crime grave. Astfel, răpirea lui Brâncoveanu şi a celor patru fii ai acestuia şi asasinarea lor prin tăierea capetelor peste puterea şi voința românilor, ori asasinarea, de către agentul imperial, a lui Mihai Viteazul, sunt astfel de acte în care puterea pedepsitoare şi îndreptătoare a societății a fost blocată de forțe mai mari. În asemenea cazuri societatea respectivă se ridică deasupra istoriei prin martirizare şi sanctificare. Este o formă diferită de pedepsire supraistorică a criminalului. În martirologiu şi în sanctificare se recompun forțele sociatriei unei societăți şi se comprimă înțelesurile complexului de ştiințe ale îndreptării sociale.

Cel ucis este arătat drept martir al dreptății poporului şi mărturisitor al justiției divine, iar vinovatul este aşezat sub stigmatul răului săvârşit deopotrivă împotriva celui ucis şi contra dreptății lui Dumnezeu, a regulii divine. *Aceasta este esența sociologică a martira-jului.* Mrtirologiul poate fi socotit aşadar parte constitutivă a sociatriei, adică a ştiinței îndreptării sociale şi, implicit, spirituale a unor grave greşeli istorice rămase lungă vreme necalificate şi nepedepsite.

Orice act de martirizare este un cadru al tribunalelor colective, transistorice şi al ştiinţei cercetării şi îndreptării marilor greşeli, care aşează definitiv în memoria socială numele criminalului peste care se aşează etern stigmatul călăului, al celui care a conspirat cu mintea fărădelegii şi a nelegiuirii împoriva lui Dumnezeu. Aşa au apărut în conştiinţa europeană martirii şi sfinţii creştini şi pe această ale s-a exersat în formulă deplină sociatria europeană ca parte a ştiinţei şi învăţăturii creştine despre îndreptare.

Martirajul şi "martirologiul" (cunoaşterea şi recunoaşterea martirilor) este o formă sublimată de "pedepsire" şi restaurare a funcţiei justiţiare într-o societate, deci o restaurare a ordinii spirituale „rănite", „îmbolnăvite2 de răutatea călăilor istoriei, a marilor damnaţi şi smintiţi ai epocilor istorice. Aşa se explică faptul că, imediat după 1989 s-a intensificat procesul de recuperare a unor mari figuri ale neamului (poporului creştin). Sanctificarea lui Brâncoveanu, Ştefan cel Mare etc., sunt reacţii sublimate de compensare a unei funcţii şi nevoi colective de justiţie atâta vreme suspendate (discuţiile în jurul figurii Mareşalului Antonescu, şi deopotrivă asupra atâtor mari personalităţi ale culturii şi spiritualităţii româneşti, asasinaţi ori morţi în temniţe, sunt o probă asupra funcţionării conştiinţei justiţiare ca o conştiinţă colectivă transistorică şi deopotrivă o mărturie asupra eficacităţii sociatriei creştine la vremuri de crize endemice ale ordinii spirituale a societăţii).

Întorcându-ne la problematica pedepsei, vom observa că, în viziunea lui Durkheim, dreptul represiv corespunde unui tip de legătură socială a cărei ruptură constituie o crimă. Numai ruptura acestei specii de legătură socială (nu a altui tip de legături) atrage după sine pedeapsa represivă.

Prin urmare, pedeapsa represivă indică un anumit tip de legătură socială care ţine de sfera dreptului represiv. Dincolo de sfera aceasta există alte specii de legături sociale a căror ruptură atrage după sine alte tipuri de sancţiuni ce fac parte din sfera dreptului restitutiv.

Iată dar că studiul pedepsei represive este o cale care deschide poarta spre studiul unei anumite specii de legături sociale şi deci al unui anumit tip de solidaritate. În ce raporturi se găseşte aceasta cu alte tipuri de legături sociale în spaţiul social şi în timpul istoric? Coexistă ele în spaţiu şi în timp, ori se află într-o legătură de succesiune? Aceste întrebări circumscriu sfera teoretică a problematicii sociologice a solidarităţii sociale. Studiul solidarităţii începe dar cu studiul crimei şi al pedepsei.

> "Denumim cu termenul de crimă, precizează Durkheim, orice act care, într-un grad oarecare, determină contra autorului său această reacţie caracteristică pe care o denumim pedeapsă. A cerceta tipul legăturii înseamnă a te întreba care este cauza pedepsei, sau şi mai clar, a te întreba în ce anume constă, în mod esenţial, crima." [54].

Diagnoza problemelor sociale începe, aşadar, cu sociologia feluritelor rupturi ale diverselor tipuri de legături sociale şi se încheie cu ştiinţa intervenţiei, adică cu sociatria sau ştiinţa îndreptării sociale. În cele ce urmează voi stărui asupra prezentării teoriei durkheikiste asupra crimei ca problemă socială generică şi asupra pedepsei ca dmers de îndreptare a celui căzut în greşeală. Conceptele pe care le propun asupra fenomenelor implicit abordate de către Durkeim au menirea să paveze drumul către o ştiinţaa diagnozei şi îndreptării sociale. Toate aceste noţiuni pot fi utilizate în cadrul sociatriei, adică pot fi convocate în demersul unei sociologii a îndreptării sociale. Dacă nu găsim în

[54] Ibidem, p.35.

cuprinsul colectivităţii omeneşti temeiuri pentru sociatrie şi deci pentru fenomenul îndreptării sociale zadarnic ar fi efortul nostru în direcţia unei diagnoze a problemelor sociale şi către o ştiinţă a îndreptării sociale. Ea este cu putinţă fiindcă societăţile întreprind ele însle operaţii de îndreptare, menite să aducă repararea stricăciunilor. Faptul că o societate se manifestă ca o comunitate de ofensă, ca purtătoarea unei conştiinţe ofensate, face cu putinţă predicţia că ea iniţiază şi susţine reacţiile îndreptătoare. Vom cerceta cazul special al raportului dintre crimă şi pedeapsă ca să putem explicita mecanismul general folosit de societate pentru diagnoza problemei generice şi pentru îndreptarea răului, a suferinţei sociolgice endemice.

3. Comunitatea de ofensă ca fundament al sociatriei. În toate speciile de crime există ceva comun[*].

> "Reacţia pe care /crimele/ o determină din partea societăţii, anume pedeapsa, este, dincolo de diferenţele de grad, pretutindeni şi întotdeauna aceeaşi"[55].

Trebuie deci să degajăm trăsăturile care se regăsesc în "toate varietăţile criminologice ale diverselor tipuri sociale". Lucrul acesta nu este simplu fiindcă există acte "criminale" care, totuşi, prin ele însele nu provoacă daune societăţii. Atingerea unui obiect tabu, pronunţarea inexactă a unor formule rituale, necelebrarea unor sărbători etc., sunt considerate în anumite societăţi, crime. Altminteri spus:

> "locul pe care reglementarea ritualului, a etichetei, ceremoniilor, practicilor religioase, îl ocupă în dreptul represiv al unor popoare"[56], este extrem de important.

Greşeala comiterii omuciderii este cea mai sever pedepsită în dreptul penal al popoarelor civilizate.

> "Şi totuşi o lovitură de bursă, o criză economică, un faliment pot dezorganiza mult mai grav corpul social decât o omucidere izolată"[57].

Cine fixează deci aceste proporţii în scara pedepsei? Putem spune că:

> "regulile penale exprimă, nu condiţiile esenţiale ale vieţii sociale, ci pe cele care par astfel grupului care le respectă?"[58].

O asemenea ipoteză nu explică, ea se sprijină pe o tautologie întrucat se reduce la a spune că pentru o societate regulile sunt necesare pentru că ea le consideră necesare.

"Singura trăsătură comună tuturor crimelor este că ele constau din acte universal

---

[*] În cele ce urmează, ca şi în celelalte capitole de prezentare a concepţei lui Durkheim asupra sociologiei problemelor sociale, voi prelua materialul deja redacatat în lucrările mele de istoria sociologiei şi în „Enciclopedia sociologiei", vol I. Fac precizarea că acele materiale nu se află sub reglementări restrictive de niciun fel încât dreptul de folosinţă îmi aparţine şi ca atare preluarea lor în cuprinsul acestei lucrări este în folosul cititorului. Oricum, lucrarea de faţă ca şi celelalte lucrări ale mele din care preluăm, n-au prilejuit nici un fel de venituri încât le socotesc pe toate oferte gratuite către cititorii interesaţi în aprofundări ale învăţăturilor sociologiei clasice pe felurite versante ale cunoaşterii societăţii. Lectura ideilor durkheimiste din unghiul de aplicaţii al sociatriei ca ştiinţă a îndreptării sociale este cu totul nou, alcătuind o contribuţie originală a cărţii de faţă pe care cititorul nu le va întâlni în lucrările mele de istoria ideilor sociologice.

[55] Ibidem, p.35.

[56] Ibidem, p.37.

[57] Ibidem, p.38.

[58] Ibidem, p.38.

reprobate de membrii fiecărei societăți.” [59]

Altfel spus:

“crima ofensează sentimentele care, pentru un acelaşi tip social, se regăsesc în toate conştiinţele sănătoase” [60].

Aceste sentimente comune sunt deci conținutul legăturii sociale a cărei ruptură e socotită o crimă şi este pedepsită drastic. Subînțelegem, iată, şi esența definirii crimei ca problemă socială. Criminalitatea are caracter de problemă socială pentru că răneşte conştiinţele sănătoase şi pentru că o conştiinţă astfel rănită se blochează dacă problema nu este rezolvată. Este drept că Durkheim fixează pentru o atare soluție o singură cale: pedeapsa represivă. Alte abordări propun drept alternativă la conştiinţa răzbunătoare, conştiinţa milei şi a iubirii nu exclusiv mânia şi răzbunarea. Prin urmare, chiar actul care induce o problemă socială generică, în acest caz crima, este deopotrivă actul care „trezeşte” conştiinţa îndreptării, primul pas al sociatriei.

Crima, ne spune Durkheim, “trezeşte” sau activează ceea ce există în toți indivizii, în forme latente: sentimentul ofensei. Numim aceste sentimente latente care atunci când sunt ofensate într-un individ sunt ofensate în toți indivizii “normali”, **“***comunitate de ofensă***”.** Aceasta este fundamedntul sociatriei în viziunea durkheimistă.

Astfel,

“chiar în timp de pace, noi avem pentru cel ce-şi trădează patria cel puțin tot atâta aversiune ca pentru hoț sau escroc” [61].

Iată-ne, dar, conduşi la o teorie a sentimentului comun ca fundament al solidarității sociale sau al coeziunii sociale şi conținut al legăturii sociale generale şi, deci, ca temei pentru ştiinţa îndreptării, pentru demersul sociatriei. Starea opusă acesteia este “dezintegrarea societății” sau “anomia”. Cu teoria sentimentului, Durkheim operează o ruptură decisă de gândirea clasică despre societate care, să ne amintim de Tönnies, porneşte de la categorii precum, voință, conştiinţă individuală, etc. “Raționalismul individualist” lasă locul ideilor despre acele *forțe* care-şi au sediul dincolo de individ, în spațiul inter-individualităților, într-o *supra-constiință* care este complementul sub-conştiinţei descoperite de către psihanalişti. Dacă pentru Freud, bunăoară, izvorul subconştiinţei este, în ultimă instanță, unul biologic (instinctul sexual), pentru Durkheim, sentimentele şi reprezentările comune, acele stări care țin împreună indivizii, fac din toți o singură unitate, una şi aceeaşi în timp şi în spațiu, în ciuda diversificărilor ei fenomenale şi simbolice (tipuri de formule juridice, cutumiare, etc.). Credința religioasă, impulsul spre sinucidere, categoriile mentale, sunt realități care se manifestă ca şi cum s-ar afla “în afara indivizilor”, având puterea de a-i menține uniți, păstrându-se, prin ei, mai presus de fiecare dintre aceştia şi manifestându-se ca şi cum ar fi propria lor ființă şi deci ca şi cum ar izvorî din interiorul lor. Aceste realități sufleteşti sunt temelia sociatriei, a ştiinţei îndreptării răului săvârşit şi deci a ştiinţei despre metoda de rezolvarea problemei sociale generice.

Această “ființă socială” exterioară şi totuşi interiorizată, transpersonală şi totuşi implicată în toate relațiile individului, suprapersonală şi totuşi dirijând reacțiile cele mai adânci şi mai obscure – cum ar fi de pildă, impulsul sinucigaşului – este comunitatea.

Deocamdată realitatea ei se asimilează acestui sentiment comun a cărui ofensă atrage după sine pedeapsa maximă, ofensa însăşi fiind asimilată “crimei”. Problema socială, orice

[59] Ibidem.
[60] Ibidem, p.39.
[61] Ibidem.

fel de problemă socială indică simptomatologic o suferinţă a fiinţei sociale, a omului ca fiinţă socială, ceea ce întemeiază, în accepţie durkheimistă sociatria, ştiinţa îndreptării sau a terapiei sociale ca parte a binomului diagnoză-îndreptare definitoriu pentru sociologia problemelor sociale.

> "Nu vom putea, deci, alcătui o listă a sentimentelor a căror violare constituie actul criminal; ele nu se disting de celelalte decât prin această trăsătură că sunt comune marii medii a indivizilor aceleiaşi societăţi" [62].

Comunitatea de ofensă este o comunitate a indignării în faţa crimei. Dacă reuşeşti să culpabilizezi "omul mediu" (normal) reprimi în el latenţa indignării şi deci anihilezi, blochezi în el reacţia justiţiară care se constituie într-un cadru sufletesc de afirmare a comunităţii de ofensă.

Cei culpabilizaţi nu mai pot distinge *ofensa* şi deci nu pot reacţiona contra ei. Acolo unde fiinţa socială este culpabilizată este blocată reacţia de îndreptare şi deci de soluţionare a problemelor sociale. Organismul social este atins parcă de cancer căci sistemul său imunitar nu mai reacţionează, nu mai ştie să distingă între virusul canceros şi celula sănătoasă. Sociatria devine un deziderat abstract, clamat de umanitarişti şi atâta tot. Regulile care interzic actele ofensatoare la adresa sentimentelor comune marii majorităţi sunt "gravate în toate conştiinţele" astfel că "toată lumea le cunoaşte şi simte că sunt fondate." Această particularitate se regăseşte în modul în care este construit dreptul penal. Orice:

> "drept scris are un dublu obiect: a prescrie unele obligaţii şi a defini sancţiunile ataşate." [63]

Dreptul restitutiv enunţă drepturile şi obligaţiile într-o "manieră pozitivă", dar nu spune întotdeauna ce se întâmplă când ele sunt violate. Sancţiunea trebuie căutată în altă parte. "Uneori este chiar subînţeleasă" ca în acel articol din codul civil francez care ordonă femeii să locuiască numai împreună cu soţul;

> "s-ar putea deduce de aici, că soţul o poate forţa să se reintegreze domiciliului conjugal, dar această sancţiune nu este, nicăieri, formal indicată. Dreptul penal, dimpotrivă, nu edictează decât sancţiuni, dar nu spune nimic despre obligaţiile la care acesta se raportează. El nu comandă respectarea vieţii altuia, ci să fie pedepsit cu moartea asasinul... Fără îndoială, dacă acţiunea e pedepsită, decurge din faptul că aceasta e contrară unei reguli obligatorii, dar această regulă nu este expres formulată. Nu putem avea altă explicaţie la aceasta decât că regula e cunoscută şi acceptată de toată lumea" [64].

Dreptul restitutiv ne spune doar că a fost încălcată o regulă, nu ne îndrumă să pedepsim, ci să restaurăm. Se naşte o justiţie restaurativă, mult mai aproape de sensul umanist al sociatriei, al intervenţiei reparatoare decât în concepţia pedepsei represive.

4. Scara pedepselor *Distincţia dintre cele două specii ale dreptului este, aşadar, în primul rând, aceasta: dreptul represiv formulează pedeapsa socotind regula implicit cunoscută, pe când dreptul restitutiv formulează în primul rând, şi în mod pozitiv, regula.*

Aceasta trimite sociologul la o constatare extrem de importantă şi Durkheim o formulează, el însuşi.

Regula este echivalentul unui sentiment comun şi identic cu sine, pentru toţi membrii

---

[62] Ibidem, p.40.
[63] Ibidem.
[64] Ibidem, p.40-41.

societății. Ea este deci corespondentul unui fapt de conştiinţă, comun şi invariabil pentru toţi membrii unei societăţi. Pedeapsa însă este variabilă ca intensitate, în cadrul unei societăţi, de la un caz la altul, de la o situaţie la alta.

În orice societate există deci un fapt social invariabil – regula – şi un fapt social variabil: "scara graduală a pedepselor".

Acestea – regula şi scara pedepsei – se află în unul şi acelaşi sentiment comun. Pedeapsa deci este o "proporţie socială", regula este o ecuaţie socială. Altminteri spus, regula socială este una şi aceeaşi pentru toţi, încălcarea ei este variabilă în timp şi în spaţiu, deci în volum şi în intensitate. De aceea, dreptul penal nu se preocupă de ceea ce este comun acceptat şi cunoscut ci de ceea ce, fiind variabil, trebuie fixat sub forma unui standard numit scara pedepselor. Acest standard propune societăţilor o proporţie socio-afectivă pentru modelul de variaţie a pedepsei în spaţiu şi în timp, adică pentru variaţia volumului şi intensităţii solidarităţii sociale.

Experienţa socială (colectivă) cu privire la aceste proporţii este simbolizată prin coduri precum dreptul penal, dar şi prin tradiţiile unei comunităţi, sistematizate, ca în cazul "poporului ales", într-o Carte, cartea sacră a comunităţii, de valoare universală. Această carte sfântă devine apoi organonul comunităţii justiţiare (deci, răzbunătoare), animatorul şi memoratorul ei. Exemplul concludent este, în cazul evreilor, *Pentateucul.* Alteori acestea rămân sub forma difuză a unui corp al tradiţiilor, în care sunt cuprinse reguli, maxime, mituri, un întreg povestariu, instituţii, teme, ceremonii, etc., pe care-l denumim cu un termen propus de ştiinţa romantică, folclor. *Pentateucul* este,

> "înainte de toate, un rezumat al tradiţiilor de toate felurile, prin care evreii îşi explicau lor înşişi, şi în modul lor, geneza lumii, a societăţii lor, şi a principalelor lor practici sociale .... .Întrucat cartea nu este decât o ţesătură de legende naţionale, putem fi asiguraţi că tot ceea ce ea cuprinde era înscris în toate conştiinţele"[65].

5. Comunitatea poporului. Legea ecuaţiei sociale a normelor. Iată-ne dar în postura de a înţelege, pornind de la sociologia durkheimistă, un concept atât de controversat, pe care l-am întâlnit deja la Tönnies, şi anume cel de popor. Ne reamintim că, în viziunea sociologului german, acest concept reprezintă nivelul maxim de expansiune a unei comunităţi. Fenomenul acesta constă din faptul că anumite tradiţii, viziuni despre lume, sentimente despre spaţiu şi timp, despre justiţie, dreptate şi nedreptate, etc., se află "în toate conştiinţele".

Am putea denumi această comunitate de viziuni, tradiţii, sentimente, reprezentări (despre spaţiu şi timp etc.), sentimente de dreptate, justiţie etc., *popor* sau *etnie*. În conformitate cu teoria sociologică durkheimistă, aşadar, noţiunea de *popor* (de care el nu se interesează în mod special) ar acoperi comunitatea ai cărei membrii împărtăşesc aceleaşi tradiţii şi aceleaşi viziuni despre "geneza lumii, a societăţii şi a principalelor practici sociale."

Aceste tradiţii pot funcţiona sub formă difuză, într-un corp de cultură orală, conservat prin memoria colectivă nescrisă, sau sub forma sistematizată a unor texte revelate care alcătuiesc împreună cartea sacră a unui popor. Acesta este *Pentateucul* ebraic. La celelalte popoare, corpul memoriei colective se menţine sub forma *culturii orale* denumite folclor, adică ceea ce termenul însuşi spune: cultura poporului (*folk* = popor, *lore* = cântece).

[65] Ibidem, p. 41-42.

Poporul deci înseamnă comunitate de reguli, comunitate a sentimentelor, comunitate a ofenselor, comunitate a reprezentărilor, comunitate a experiențelor sociale şi profesionale (exprimate bunăoară, prin comunitatea uneltelor şi a practicilor), un fel de "comunitate tehnică", etc.

Ciudățenia reacțiilor moderne este aceea că prin despărțirea practicilor culturale de practicile producției s-a ivit posibilitatea scindării comunității denumită popor. Apar două circuite ale culturii, astfel că o "elită" se poate separa de comunitatea tradițiilor. Există, din acest punct de vedere, două tipuri de elite în lume: una care-şi desfăşoară activitatea în cadrul comunității culturale a propriului popor (elitele "organice") şi elitele care se îndepărtează de acest corp comunitar ba chiar contestă comunitatea tradițiilor până la dispreţuirea poporului însuşi ca ființă etnică. Este interesant să observăm că nici un intelectual evreu nu se întoarce contra *Pentateucului,* adică împotriva comunității spirituale de participare la Dumnezeire a poporului evreu. Nici un intelectual rus nu se ridică împotriva folclorului rusesc, adică împotriva poporului rus. În schimb, un corp variabil de intelectuali, în cultura română, se ridică aproape sistematic împotriva comunității spirituale a tradițiilor poporului român. Este primul fenomen european de scindare gravă a "societății" intelectuale de comunitatea sufletească a poporului. Avem de-a face cu un fenomen de superpunere a unei forțe negatoare, a unei voințe de ruptură, peste comunitatea organică a tradițiilor. Rezultatul este că viziunea despre lume a poporului român, miturile sale, regulile sale, atitudinile sale, deci maximele sale, sentimentele sale, sunt refuzate sistematic de către acest corp al intelectualilor neorganici, cu efecte extrem de complexe asupra întregii existențe colective. Fenomenul n-are o asemenea amploare în nici una dintre societățile europene. Ne aflăm, iată, în fața unei *deviații* semnificative de la *legea comunității*, deviație care trebuie explicată întrucat generează implicații notabile asupra *legii ecuației sociale a normelor* şi asupra concepției despre scara pedepselor. Altminteri spus, într-o atare societate nu poate funcționa un *sentiment comun* – oricat de restrâns, de comprimat – cu privire la *scara pedepsei* şi la *regula socială*. Este ca şi cum ar funcționa două reguli sociale, două tipuri de ofensă, două proporții pentru ierarhia pedepselor, adică două comunități. Un foarte ciudat război s-a declanşat în chiar nucleul ființei sociale care este astfel măcinată, în interior, de o forță dizolvantă, distructivă, la capătul căreia este dezintegrarea socială, substituirea unei identități (a regulii) cu alta. Lupta aceasta, desigur, a fost transpusă în cadrul circuitului istoric al culturii, adică la nivelul "creației culte" (scrise). Aceasta este o problemă socială indusă de elite inepte, decăzute, pervertite. Cauza principală a disensiunii, a absenței consensului într-o astel de societate este însăşi elita.

Există, deci, un fundament al socialității, al cărui simbol, la suprafața faptului social, este dreptul represiv, sau codificarea pedepsei. Întrucat, regulile sale (prin care se exprimă legăturile sociale profunde) sunt comun împărtăşite, fiind "înscrise" în toate conştiințele, "funcționarea justiției represive tinde să rămână mai mult ori mai puțin difuză" [66].

> "În tipurile sociale cele mai diferite ea nu se exercită prin organismul unui magistrat special, ci societatea întreagă participă la acest exercițiu într-o măsură mai largă ori mai restrânsă" [67].

[66] Ibidem, p. 42.
[67] Ibidem, p. 42.

Ideea lui Durkheim este că, în "societățile primitive" dreptul este "în întregime penal" şi pe măsură ce ne apropiem de vremurile moderne acest drept cedează, se comprimă în favoarea dreptului restitutiv. La Roma, crimele erau judecâte de către popor şi numai afacerile civile erau judecâte de pretor. Puterea judiciară era deci difuză, lucru care n-ar putea fi explicat dacă n-am admite că "*sentimentele cărora le corespund aceste reguli n-ar fi imanente în toate conştiinţele.*" [68] Totuşi crima ca fenomen social nu este definită, când spunem că ea

> "constă într-o *ofensă adusă sentimentelor colective*, întrucat printre acestea se găsesc multe care pot fi ofensate fără ca ofensa să fie o crimă." [69]

Suntem deci încă în fața sarcinii de a defini crima. O definiție trebuie să pună în relație "unitatea efectului" cu "unitatea cauzei".

> "Proprietățile esențiale ale unui lucru sunt cele pe care le observăm peste tot unde acel lucru există şi care nu-i aparțin decât lui " [70].

Deocamdată s-a reținut că faptul criminologic se raportează la sentimente colective.

> "Sentimentele colective cărora le corespunde crima trebuie să se singularizeze de altele printr-o *proprietate distinctivă oarecare*: ele trebuie să aibă o anumită *intensitate medie*. Nu numai că ele sunt grave în toate conştiințele, dar ele sunt *resimțite* în toate conştiințele, ca *foarte grave*" [71].

A doua trăsătură a acestor sentimente este caracterul lor refractar la schimbare.

Ele se schimbă foarte greu şi lucrul acesta reiese din marea diferență a ritmului de schimbare a dreptului civil comparativ cu ritmul de schimbare a dreptului penal în acelaşi interval. Astfel la Roma, timp de 10 generații după epoca codificării dreptului penal prin *Legea celor 12 table* n-au fost adăugate decât cateva legi penale. Aceasta mărturiseşte despre "rezistența sentimentelor colective" la schimbare.

Rapiditatea schimbării regulilor este expresia energiei sărace a sentimentelor care stau la baza lor, fie întrucat

> "ele sunt recent dobândite şi n-au avut vreme să penetreze conştiințele, fie întrucat sunt pe cale de a-şi pierde rădăcinile şi de a urca din străfunduri la suprafață" [72].

Acesta este un adevăr sociologic cu valoare de lege valabilă atât în cazul regulilor juridice şi morale cat şi în cazul celor estetice.

Prin urmare, rapiditatea unei schimbări este şi dovada superficialității ei; lucrurile importante social se schimbă foarte greu. Ele sunt fenomene conservatoare.

Or, din acest punct de vedere, ne dăm seama, de pildă, de importanța comunității de sentimente a artistului cu societatea, respectiv de necesitatea ca el să creeze acele opere aşteptate şi oarecum anticipate de publicul său. Uneori *popoarele aşteaptă sute de ani venirea (apariția) acelui creator care să le exprime estetic ori să se exprime estetic împreună cu ele*. Acesta este *geniul.*

Toți ceilalți sunt pedepsiți cu uitarea publică generală, ba chiar cu uitarea istorică. *Nu există, deci, pedeapsă mai mare pentru orgoliul celui ce se îndepărtează, în creație, de popor*

---

[68] Ibidem.
[69] Ibidem.
[70] Ibidem, p. 35.
[71] Ibidem, p. 43
[72] Ibidem, p. 44.

(de viziunile şi sentimentele lui) decât uitarea în care-l aruncă poporul însuşi. Popoarele deci nu interzic creatorilor nici o libertate, dar *le sancţionează faptele după măsura comunicării lor, a integrării lor creatoare în marea comunitate, adică în raport cu gradul comunităţii lor de simţire şi viziune (sentimentele şi viziunile comune)* peste epoci şi spaţii cu totalitatea membrilor din care se compune o *comunitate ideală*.

6. Conştiinţa colectivă. *Această comunitate ideală este ceea ce Durkheim numeşte conştiinţa colectivă.*

> "Ansamblul *credinţelor şi sentimentelor comune mediei membrilor aceleiaşi societăţi* formează un sistem determinat care-şi are viaţa sa proprie /pe care/ putem să-l denumim *conştiinţa colectivă* sau *comună*. Fără îndoială, ea n-are, ca substrat, un organ unic; ea este, prin definiţie, difuză în toată societatea; dar nu este, prin aceasta, lipsită de caractere specifice care fac din ea o realitate distinctă. Într-adevăr, ea este independentă de condiţiile particulare în care se află plasaţi indivizii; aceştia trec, ea rămâne. *Este aceeaşi la Nord şi la Miazăzi, în marile oraşe şi în cele mici, în diversele profesiuni. De asemenea, ea nu se schimbă cu fiecare generaţie, ci leagă unele cu altele generaţiile succesive. Ea este deci cu totul altceva decât conştiinţele particulare, deşi nu se realizează decât prin indivizi. Ea este tipul psihic al societăţii, tip care are proprietăţile sale, condiţiile sale de existenţă, modul său de dezvoltare*, precum tipurile individuale îl au pe al lor, deşi într-un fel diferit." (s.n) [73]

Durkheim ne previne să nu confundăm termenii de "conştiinţă colectivă" şi de "conştiinţă socială".

Conştiinţa colectivă nu se întinde asupra întregului cerc al "vieţii psihice a societăţii". În "societăţile superioare" mai ales, conştiinţa colectivă nu este decât o parte foarte restrânsă a "vieţii psihice a societăţii".

> "Funcţiile judiciare, guvernamentale, ştiinţifice, industriale, într-un cuvânt toate funcţiile speciale sunt de ordin psihic, pentru că ele constau din sisteme de reprezentări şi acţiuni; totuşi ele sunt evident în afara conştiinţei comune." [74]

Dacă, deci, conştiinţa comună este altceva decât viaţa psihică a societăţii şi nu trebuie confundată cu aceasta, atunci ce este ea de fapt? Spre deosebire de toate celelalte fapte psihice şi de conştiinţă, care fac parte din viaţa psihică a societăţii, fără a fi părţi ale conştiinţei comune, aceasta cuprinde sentimentele şi reprezentările împărtăşite de toţi membrii unei societăţi, alcătuind aşadar, un fel de comunitate sufletească ideală. *Prin intensitatea ei în noi, această conştiinţă comună, se manifestă ca "factor al vitalităţii" noastre generale astfel încat tot ceea ce "tinde a o slăbi ne deprimă"*. Aceste *stări comune din conştiinţele individuale alcătuiesc un întreg de natură totodată ideală şi psiho-organică, compun adică o putere, o forţă de mare intensitate în noi. Acest întreg reprezintă tipul social, tipul psihic de societate. El este comunitatea noastră şi acţionând din afara noastră. Aceste stări sunt cele prin care se manifestă societatea în noi. Dar nu societatea în general, ci aceea care se compune din membrii care se aseamănă între ei în ceea ce priveşte sentimentele, credinţele şi reprezentările lor.* Ei au aceleaşi sentimente, aceleaşi reprezentări, aceleaşi credinţe şi în baza acestei asemănări se adună între ei.

---

[73] Ibidem, p. 46.
[74] Ibidem.

Conştiinţa comună reprezintă deci ansamblul similitudinilor noastre spirituale. Este colectiv tot ceea ce este spiritual comun sau asemănător în conştiinţele individuale. Conştiinţa colectivă este chiar ansamblul acestor împărtăşiri (părtăşii) spirituale esenţiale dintr-o societate.

Deci, societatea, în accepţie restrânsă, înseamnă totalitatea stărilor spirituale comune din conştiinţele individuale, a stărilor care se aseamănă şi, prin asemănare, formează un întreg, o grupare prin asemănare. Societatea în acest sens, este reuniunea celor care se aseamănă, a semenilor.

Dar societatea este şi totalitatea deosebirilor, a reuniunilor determinate de deosebiri, în frunte cu cele esenţiale, cu *deosebirile profesionale* generate de diviziunea muncii sociale, deci de specializarea activităţilor.

Societatea este, iată, compusă din două forme de solidaritate: prin asemănare (mecanică) şi prin deosebire (organică).

Variaţia conştiinţei individuale se produce în raport direct proporţional cu viaţa psihică a societăţii şi invers proporţional cu conştiinţa comună (ibid).

Ţinând seama de noul concept introdus, şi întorcându-ne la problematica crimei şi a pedepsei, vom spune că

> "un act este criminal când ofensează *stările puternice şi definite* ale conştiinţei colective" [75].

Ne putem desigur întreba dacă există un suport al acestei conştiinţe comune. El este, mai întâi, individul însuşi, deşi, cum vedem, sursa conştiinţei comune este societatea semenilor, a celor care împărtăşesc stări spirituale de acelaşi tip şi care prin împărtăşire devin comune. Cine sunt aceştia? Au ei o existenţă reală ori sunt doar produsul abstractizării noastre. Durkheim ne lasă a înţelege că, în fiecare individ se află *două personalităţi*: una *personală*, individuală, alta reprezentând *tipul colectiv*, adică suma sau unitatea acestor similitudini spirituale esenţiale din care se compune conştiinţa comună. Istoriceşte, subiectul acestei conştiinţe este chiar poporul în anumite momente ale manifestării sale. Crimele, de exemplu, la Roma erau pedepsite în numele cetăţii şi de către întreg poporul, care *simţea ca unul*, era adică stăpânit de acelaşi *sentiment comun*, deci de aceiaşi realitate sufletească. În schimb alte lezări de interese erau pedepsite cu o amendă în profitul părţii lezate, ca delicte private. În vreme ce afacerile civile erau judecâte de pretor, afacerile criminale erau judecâte de popor.

> "La Atena sub legislaţia lui Solon, jurisdicţia criminală aparţinea în parte... unui vast colegiu care, nominal, cuprindea toţi cetăţenii peste 30 de ani. La naţiunile germano-latine, societatea intervenea în exerciţiul aceloraşi funcţii, reprezentată de juriu." [76].

Puterea judiciară deci era difuză, semn că ne aflăm în faţa unei forme de manifestare ciclică a unei *unităţi latente*, de natură *psiho-morală, psiho-religioasă, psiho-metafizică, imanentă în conştiinţele individuale*.

Prin această conştiinţă comună, omul ia act de sine ca putere morală, ca instanţă prin care se desăvârşeşte opera divină în lume şi ca formă de îndreptăţire a tuturor lucrurilor şi fiinţelor în numele vieţii ca principiu cosmic. Prin urmare, subiectul acestei conştiinţe comune este unul colectiv, el reprezintă o altă formă de comunitate, pe care o

---

[75] Ibidem, p. 47.
[76] Ibidem, p. 42-43.

putem denumi, împreună cu Tönnies "popor". Ea se manifestă în conştiinţa individuală ca fenomen de conştiinţă comună şi deci ca o comunitate ideală, suprapersonală, de natură cvasireligioasă. Dar, în realitate, ea chiar are un caracter activ şi permanent, chiar dacă latent. Ea este reală în măsura în care indivizii toţi participă la aceleaşi mituri, aceleaşi viziuni, aceleaşi sentimente, aceleaşi reprezentări, etc.

Decuparea celor care participă la un asemenea cerc de sentimente, reprezentări şi credinţe comune se numeşte popor.

7. Comunitatea justiţiară Poporul este deci partea noastră comună, suma similitudinilor noastre, acele stări prin care se exprimă comunitatea noastră ideală, de sentimente, reprezentări, viziuni şi de credinţe. Durkheim constată acest fenomen în analizele istorice ale subiectului dreptului penal, constatând că la cei vechi subiectul acestui drept şi deci al conştiinţei comune (justiţiare) este poporul. El asimilează acest "subiect" unui tip social generic pe care, din perspectiva teoriei solidarităţii sociale, îl putem asimila solidarităţii mecanice sau prin asemănare. Oricum, aceste analize istorico-sociologice ale lui Durkheim ne arată că sursa dreptului penal şi totodată subiectul lui, sursa şi subiectul sancţiunilor represive nu pot fi alţii decât comunitatea ideală, poporul, respectiv etnia, adică "subiectul" conştiinţei comune. Prin urmare, nimeni altcineva nu este îndreptăţit, *ab initio* să aplice pedepse decât conştiinţa comună, adică "subiectul" etnic sau, cu termenul lui Durkheim, "subiectul" prin care se afirmă şi se exprimă comunitatea tradiţiilor. Durkheim nu se arată preocupat de examinarea comparativă a conştiinţei colective şi a celei individuale. Prin termenul de "conştiinţă comună" el vrea să desemneze, cum am arătat, pur şi simplu

> "ansamblul similitudinilor sociale, fără a prejudeca asupra categoriei prin care acest sistem de fenomene trebuie definit" [77].

Aşadar, nu trebuie să spunem că

> "un act ofensează conştiinţa comună pentru că este criminal, ci că este criminal pentru că ofensează conştiinţa comună .... cat despre natura intrinsecă a acestor sentimente, este imposibil s-o specificăm; ele au obiecte dintre cele mai diverse şi nu vom putea să le dăm o formulă unică. Nu putem spune că ele se raportează nici la interesele vitale, nici la un minimum de justiţie; toate aceste definiţii sunt inadecvate. Dar, prin simplul fapt că un sentiment .... se regăseşte în toate conştiinţele cu un anumit grad de forţă şi de precizie, orice act care-l ofensează este o crimă." [78].

Prin urmare originea pedepsei şi deci a puterii de a discrimina binele de rău este această conştiinţă comună, adică poporul însuşi. Iată dar o chestiune tulburătoare pentru filosofia individualistă care atribuie o importanţă atât de mare individului abstract şi drepturilor sale universale.

Sociologia lui Durkheim ne demonstrează că pedeapsa nu e posibilă fără suportul acelei fiinţe colective pe care el o denumeşte "conştiinţă comună", adică fără suportul comunităţii ideale a membrilor unei societăţi. Iar dacă această pedeapsă nu e posibilă, virtuală, nici societatea nu e posibilă, fiindcă posibilitatea pedepsei derivă din *comunitatea* şi deci din *comunicarea* sentimentelor.

[77] Ibidem, p. 47.
[78] Ibidem, p. 48.

"Un act este socialmente rău pentru că este respins de societate. .... Pentru a găsi farmec cutărui ori cutărui obiect, trebuie ca sensibilitatea colectivă să fie deja constituită pentru a-l putea gusta. Dacă sentimentele corespunzătoare sunt abolite, actul cel mai funest pentru societate va putea fi nu numai tolerat, dar chiar onorat şi propus de exemplu" [79] (s.n.).

Chestiunea este de o extremă gravitate mai ales pentru societățile supuse agresiunilor îndreptate spre "abolirea sentimentelor colective". Cum ancora noastră în real nu poate fi ridicată cu totul niciodată, nu putem să nu sesizăm că dominația comunistă şi acțiunile grupurilor cosmopolite au vizat şi vizează tocmai "abolirea acestor sentimente colective" spre a *injecta* în populație acea toleranță față de actele cele mai funeste cu putință pentru societate şi, *in extremis*, pentru a ridica asemenea acte la rang de fapte demne de onoare şi de recunoştință. Aşa au apărut clase politice care au cerut societății nu numai acceptare, ci şi acordare de onoruri şi recunoştință. Durkheim arată că societățile moderne permit o mare libertate a conştiinței individuale față de cea colectivă, dar nu spune nicăieri că cea dintâi se întoarce împotriva celei de-a doua spre a o desființa. El spune doar că diviziunea muncii sociale creează un spațiu social complementar în care conştiința individuală se mişcă liber față de conştiința colectivă, se manifestă independent de aceasta, dar complementar ei.

Acest spațiu este acela al solidarității organice, al organizării corporative a societății şi el permite expansiunea funcțiilor judiciare, industriale, profesionale, morale şi chiar estetice într-o direcție nouă, dar nu spune că această nouă direcție merge împotriva vechii direcții.

În noul spațiu se îngustează, se comprimă foarte mult, cercul "conştiinței comune" în acțiunile individuale şi chiar sociale, dar aceasta nu înseamnă că acea conştiință este abolită, ci numai că are un cerc restrâns de manifestare. Că ea este latentă ori nu, este o altă chestiune asupra căreia sociologul francez nu se pronunță în mod univoc.

Prin urmare, *afirmarea societății industriale, corporative sau individualiste nu înseamnă abolirea comunității ideale, ci doar comprimarea cercului ei de manifestare în actele individuale şi colective*. Importanța acestei "comunități ideale" derivă şi din aceea că

"peste tot unde o putere directoare se stabileşte, prima şi principala sa sarcină este de a face respectate credințele, tradițiile, practicile colective, adică de a apăra conştiința comună contra duşmanilor din interior ca şi din exterior. .... Ea nu mai este o funcție socială mai mult sau mai puțin importantă, ci chiar tipul colectiv încarnat. Ea participă deci la autoritatea pe care acesta îl exercită asupra conştiințelor şi tocmai de la el şi vine forța .... Nu este decât o derivație a forței imanente a conştiinței comune .... şi respinge orice forța antagonistă cum o făcea şi sufletul difuz al societății" [80].

Marea problemă este deci dacă această putere ajunge să încarneze tipul colectiv sau "sufletul difuz al societății" ori, dimpotrivă, vine represivă şi desființătoare asupra acestui suflet difuz, dar nu lipsit de putere, cum o să vedem, dezlănțuind o luptă definitivă între voința acelei clase politice şi sufletul difuz al societății. Această luptă se reproduce apoi în toate actele şi manifestările individuale şi colective, cotidiene, profesionale,

---

[79] Ibidem.

[80] Ibidem, p. 51.

simbolice, etc., de la actul neînsemnat al gătitului sau al servitului mesei şi până la viziunea metafizică asupra lumii ori la sentimentul religios. Iată de ce pedeapsa capătă, în orice societate, un caracter pasional. Iată de ce, pe de altă parte, popoarele Răsăritului sunt atât de indiferențe față de soarta adeseori tragică a puterii.

Când "organul guvernamental" nu reproduce comunitatea ideală a societății, nu este expresia acesteia şi deci nu se află în slujba ei, popoarele asistă pasive la dezastrul puterii ori de cate ori aceasta se petrece.

Pedeapsa deci "constă într-o reacție pasională" pentru că forța ei este comunitatea sentimentelor, este sentimentul multiplicat cu numărul celor care-l împărtăşesc.

Sociologia se reazemă, iată, pe antropologia pedepsei.

8. Antropologia pedepsei "Întrucat pasiunea este sufletul pedepsei ea nu se opreşte decât odată ce este epuizată. Dacă deci, după ce l-a distrus pe cel care, în gradul cel mai direct, a suscitat-o, îi mai rămân forțe, pedeapsa se extinde într-o manieră cu totul mecanică." [81]

"Societatea pedepseşte spre a se răzbuna" şi pentru "a se apăra".

> "Instinctul de răzbunare nu este altceva decât instinctul de conservare exasperat de pericol" [82].

Prin urmare, între pedeapsa epocii moderne şi cea din epocile trecute nu este un abis. Structura lor internă rămâne aceeaşi.

> "Presupunând că pedeapsa poate servi pentru a ne proteja în viitor, estimăm că ea trebuie să fie, înainte de toate, o expiație în raport cu trecutul. Lucrul acesta e dovedit de precauțiile pe care le luăm pentru a o proporționa cat se poate de exact cu gravitatea crimei; aceste precauții ar fi inexplicabile dacă n-am fi convinşi că vinovatul trebuie să sufere pentru că a comis răul şi în aceeaşi măsură. Într-adevăr această gradație n-ar fi necesară dacă pe deasupra n-ar fi decât un mijloc de apărare." [83]

"Scara penală" trebuie să funcționeze. Trebuie să existe o "ecuație între cei doi termeni" ai scării: greşeala şi pedeapsa.

> "Pedeapsa deci este şi pentru noi ceea ce era şi pentru strămoşii noştri. Ea încă este un act de răzbunare, pentru că este o expiație. Ceea ce noi răzbunăm, ceea ce criminalul ispăşeşte, este ultragiul adus moralei" [84].

Putem spune că "pedeapsa este o reacție pasională de intensitate gradată" [85].

Dreptul criminal este la societățile vechi un drept religios pentru că "ofensele contra zeilor sunt ofense contra societății". Atât ofensa cat şi pedeapsa au, iată, natură şi caracter de sentimente religioase.

Durkheim face distincția dintre "represiunea difuză" şi cea "organizată", proprie acelor situații în care "reacția colectivă are ca intermediar un organ diferit". În acest caz represiunea încetează a fi difuză şi devine organizată.

> "Pedeapsa constă, deci, dintr-o reacție pasională, de intensitate graduală, pe care societatea o exercită prin intermediul corpurilor constituite asupra acelor

[81] Ibidem, p. 53.
[82] Ibidem, p. 54.
[83] Ibidem, p. 55.
[84] Ibidem, p. 56.
[85] Ibidem, p. 57.

membrii ai săi care au violat anumite reguli de conduită" [86].

Conştiinţa colectivă aşadar nu este doar cadrul de manifestare a unei "comunităţi ideale" ci şi o formă de energie; întrucat se manifestă cum vedem, ca reacţie pasională, ca sentiment. Conştiinţa colectivă este "o sursă a vieţii, "este un factor general al vitalităţii noastre generale." Ea este o putere socială. În acest sens, într-adevăr, "*tot ceea ce tinde s-o slăbească ne diminuează pe noi înşine şi ne deprimă"* [87].

Putem înţelege, în fine, acel fenomen de amplă tristeţe publică de după perioade de intensă trăire colectivă, de la revoluţii la sărbători. Această tristeţe, ba chiar decepţie, este, de regulă, asimilată fenomenului de oboseală. În realitate ea este efectul unei acţiuni de slăbire a "conştiinţei colective" ca "factor de vitalitate generală". O asemenea tristeţe sau decepţie, după caz, este semnul cel dintâi că această "vitalitate" şi deci conştiinţa colectivă au ajuns a se manifesta într-o formă diminuată. În atari situaţii

> "rezultă o impresie de disconfort şi nefericire analogă celei pe care o resimţim când o funcţie importantă este suspendată sau încetinită. Este deci inevitabil să reacţionăm energic contra cauzei care ne ameninţă cu o atare diminuare, pe care ne forţăm s-o îndreptăm pentru a menţine şi prezerva integralitatea conştiinţei noastre" [88].

Când în conştiinţa noastră se cristalizează, prin emergenţă sau prin inducţie, reprezentarea unei "stări contrare" stării conştiinţei noastre colective, se produce şi un asemenea efect de diminuare şi depresie. O reprezentare deci este o forţă psiho-organică"; ea

> "nu este o simplă imagine a realităţii, o umbră inertă proiectată în noi de către lucruri; ci este o forţă care dezlănţuie în jurul ei un vârtej de fenomene organice şi psihice" [89].

O asemenea reprezentare antrenează o întreagă mişcare în jurul punctului în care a luat naştere, iniţiază un curent nervos în centrii motori şi în cei senzoriali putând afecta chiar funcţiile vegetative.

Aşadar,

> "reprezentarea unui sentiment contrar celui al nostru acţionează .... de parcă o forţă străină ar fi fost introdusă în noi, capabilă să deconcentreze libera funcţionare a vieţii noastre psihice. Iată de ce o convingere opusă convingerii noastre nu se poate manifesta în prezenţa noastră fără a ne tulbura; ea pătrunde în noi şi aflându-se în antagonism cu tot ceea ce întâlneşte aici, determină veritabile dezordini" [90].

Înţelegem astfel o faţă neaşteptată a mâniei, ca şi a violenţei în genere. A vedea în reacţia de mânie doar o "pasiune distructivă" înseamnă a nu-i zări decât una dintre feţe.

> "În fapt ea constă dintr-o surescitare de forţe latente şi disponibile care ajută sentimentul nostru personal să facă faţă pericolelor ranforsându-le, făcându-le să se retragă." [91].

"Rezervele pasionale" deci au o funcţie structurantă nu doar destructivă, cum s-ar

[86] Ibidem, p. 61.
[87] Ibidem, p. 64.
[88] Ibidem.
[89] Ibidem.
[90] Ibidem, p. 65.
[91] Ibidem, p. 66.

putea crede, ceea ce este un alt argument cu privire la rolul sentimentului în raport cu solidaritatea socială, cu creşterea coeziunii sociale.

Prin urmare, sentimentul, reacția, pasională, nu sunt simple iraționale ale societății ci forțele ei structurante. Înțelegem, în fine, că întrucat

> "sentimentele pe care le ofensează crima sunt, în cadrul aceleiaşi societăți, sentimentele colective cele mai universale dintre toate, întrucat ele sunt chiar stările cele mai puternice ale conştiinței comune, este imposibil ca ele să tolereze contradicția. .... O simplă repunere în stare de ordine nu ne va fi deci suficientă; vom avea nevoie de o satisfacție mai violentă. Forța de care crima tocmai s-a izbit este prea intensă pentru a reacționa cu atâta moderație." [92]

9. Eclezia, comunitatea religioasă În actul pedepsei nu noi personal suntem aceia care se răzbună ci altcineva,

> "cineva sacru, pe care-l simțim mai mult sau mai puțin confuz în afară şi deasupra noastră. Acest ceva este conceput în moduri diferite în raport cu timpul şi cu spațiul (diversele medii); uneori este o simplă idee, precum datoria; cel mai adesea, ni-l reprezentăm sub forma unei, sau unor, ființe concrete: strămoşii, divinitatea. Iată de ce, dreptul penal nu numai că a fost religios la origine, dar chiar păstrează mereu o anumită marcă de religiozitate; de aceea actele pe care le pedepseşte par a fi atentate contra a ceva transcendent, ființă sau concept. ... Desigur, această reprezentare este iluzorie; noi suntem aceia care ne răzbunăm şi într-un anume sens pe noi ne satisfacem, pentru că noi şi numai în noi se află sentimentele ofensate. Dar această iluzie este necesară. Întrucat, grație originii lor colective, universalității lor, permanenței lor, intensității lor intrinseci, aceste sentimente au o forță excepțională, ele se deosebesc radical de restul conştiinței noastre ale cărei stări sunt mult mai slabe .... Ele ne domină ...., ne apar deci ca un ecou în noi a unei forțe care ne este străină şi care, în plus, este superioară aceleia care suntem noi înşine." [93]

Conştiința comună este expresia şi sediul unei forțe psihice neobişnuit de puternice capabile să pedepsească şi să provoace ispăşirea greşelii.

Ea este deci o forță a binelui cu acțiune universală în lume şi cu eficiență neîntreruptă. Ea este, prin aceasta, de tip religios.

Dacă în noi ar fi "sentimente colective de o intensitate mediocră, n-ar mai exista om moral" [94].

Iată deci distincția dintre omul moral sau social şi omul mediu.

Omul social este om moral, adică în el se manifestă acele sentimente colective puternice, care alcătuiesc forța morală din om. Omul mediu este media sentimentelor şi deci este expresia sentimentelor mediocre din care nu poate izvorî reacția morală, adică forța necesară pentru a impune o regulă şi pentru a genera o pedeapsă (sancțiune).

> "Întrucat aceste sentimente sunt colective, nu noi suntem cei pe care ele ne reprezintă, ci societatea. Deci, răzbunându-le, ea este aceea care se răzbună, nu noi şi, pe de altă parte, ea este ceva superior individului" [95].

---

[92] Ibidem, p. 67.
[93] Ibidem, p. 68.
[94] Ibidem, p.69.
[95] Ibidem.

"Aceeaşi forţă care face gradaţia crimelor, face şi gradaţia pedepselor; cele două scări nu pot, deci, să nu corespundă" [96].

Sentimentele contrare se resping, cele similare se atrag.

"Niciodată coreligionarii nu se simt atât de puternic atraşi unii spre alţii ca în epocile de persecuţie" [97].

Iată de ce "crima apropie conştiinţele oneste şi le concentrează" [98]. Ne indignăm în comun.

A fi colectiv deci, nu e acelaşi lucru cu a fi general, în sensul că o reacţie izvorâtă dintr-un sentiment comun (colectiv) poate avea grade variabile de generalitate. De regulă una o atrage pe cealaltă, încat putem spune că un fapt social este general, nu invers, adică nu e social întrucat e general. Din toate reacţiile de mânie care se pot exprima într-o colectivitate, spre pildă,

"se degajă o mânie unică, mai mult ori mai puţin generală, care este aceea a tuturor fără a fi a persoanei în particular. Este mânie publică" [99].

În general, când starea negată nu este decât slab negată nu determină decât

"o slabă concentrare a conştiinţelor ultragiate; dacă e gravă, întregul grup se contractă în faţa lui însuşi" [100].

Iată dar că pedeapsa când este justiţiară, dreaptă, "produce" societatea, îi adună pe cei ultragiaţi în acelaşi sentiment comun. Când este nedreaptă, pedeapsa distruge societatea (diminuează substanţa morală a colectivităţii, provoacă o inhibiţie a sentimentelor colective).

Sentimentele acestea sunt şi definite şi uniforme, dar ele nu se pot constitui dacă reacţiile emoţionale nu se pot unifica şi deci dacă membrii nu se pot aduna. Această fuziune, această "pierdere a unora în alţii" generează o

"rezultantă unică ce le va servi de substitut şi va fi exercitată nu de fiecare izolat, ci de corpul social astfel constituit" [101].

Aceasta a fost geneza istorică a pedepsei. La început adunarea poporului avea funcţie de tribunal. Apoi adunarea "s-a încarnat în persoana şefului" astfel că acesta a devenit "organul reacţiei penale". Reacţia difuză s-a organizat.

Geneza istorică a pedepsei este, într-un sens, un proces care simbolizează structurarea şi generalizarea comunităţii denumite popor.

Vedem iată ce

"specie de solidaritate este simbolizată de dreptul penal. Toată lumea ştie, într-adevăr, că există o coeziune socială a cărei cauză este într-o anumită conformitate a tuturor conştiinţelor particulare la un tip comun, care nu este altceva decât tipul psihic de societate" [102].

Membrii colectivităţii, deci, sunt atraşi unii faţă de alţii şi, totodată, sunt

"ataşaţi faţă de ceea ce este condiţia de existenţă a acestui tip colectiv, adică de societatea pe care ei o formează prin reuniunea lor" [103].

---

[96] Ibidem, p. 70.
[97] Ibidem.
[98] Ibidem.
[99] Ibidem, p. 71.
[100] Ibidem.
[101] Ibidem, p. 72.
[102] Ibidem.
[103] Ibidem, p. 73.

Cetățenii se caută şi se preferă străinilor şi totodată îşi iubesc patria pentru că fără ea "funcționarea unei părți a vieții lor psihice va fi împiedicată" [104].

> "În noi există două conştiințe: una conține doar stările personale, caracteristice fiecăruia pe când stările din care se compune cealaltă conştiință sunt comune întregii societăți".

Prima este personalitatea individuală, a "doua reprezintă tipul colectiv şi deci societatea" [105]. Amândouă au acelaşi substrat organic; ele sunt deci solidare, legate între ele. Din aceasta

> "rezultă o solidaritate care, născută din asemănări, reataşează individul la societate" [106].

Această solidaritate nu este una generală ci face din fiecare detaliu al mişcărilor un dat armonizat. Această solidaritate este cea exprimată de dreptul represiv.

> "Într-adevăr actele pe care acesta le interzice şi le califică drept crime, sunt de două feluri: sau ele manifestă o disimilaritate prea violentă între agentul care le-a săvârşit şi tipul colectiv, ori ele ofensează organul conştiinței comune. În ambele cazuri, forța care este şocată de crimă .... este aceeaşi; ea este un produs al similitudinilor sociale cele mai esențiale şi are, ca efect, menținerea coeziunii sociale rezultate din aceste similitudini" [107].

Aceeaşi forță ne cere fiecăruia:

> "un minimum de asemănare fără de care individul ar fi o amenințare pentru unitatea corpului social şi ne impune respectul simbolului care exprimă şi rezumă aceste asemănări, garantându-le totodată" [108].

Oricare ar fi originea sentimentelor comune, ele sunt suportul şi sursa unor legături sociale, care durează atât cat durează aceste sentimente ele însele. Tot ceea ce conduce la destrămarea lor conduce totodată la disoluția coeziunii sociale şi deci la compromiterea societății. Odată născute ele persistă în ciuda iraționalității lor. Se poate demonstra, de pildă, că o societate n-are nici un temei să interzică consumul unui aliment, prin el însuşi inofensiv.

> "Dar de îndată ce oroarea față de acest aliment a devenit parte integrantă a conştiinței comune, ea nu mai poate dispare fără ca legătura socială să nu se relaxeze, şi acest lucru este resimțit obscur de către conştiințele sănătoase" [109].

O regulă juridică în genere n-are nici o rațiune de a exista dacă sentimentul colectiv aflat la baza ei nu este încă viu şi puternic.

> "Dacă acesta a dispărut nimic nu e mai van şi mai nefericit decât să încerci a-l menține în mod artificial şi prin forță." [110].

10. Comunitatea transcedentală. Iată dar că, în viziunea lui Durkheim, criteriul actualității unei reguli, indiferent de natura ei, nu este unul de natură reflexivă, şi deci nici o elită nu poate decreta nici oportunitatea şi nici momentul abrogării (anulării) unei reguli, a unui principiu, a unui obicei, a unei tradiții, etc. "Subiectul" care stabileşte

---

[104] Ibidem, p. 74.
[105] Ibidem.
[106] Ibidem.
[107] Ibidem, p. 75.
[108] Ibidem.
[109] Ibidem, p. 76.
[110] Ibidem.

această oportunitate este “societatea” însăşi, adică purtătorul acestei “conştiinţe colective”. Iar criteriul actualităţii sale este sentimentul colectiv care reprezintă conţinutul şi temelia acestei reguli.

Prin urmare, o regulă dispare când sentimentul colectiv de la baza ei slăbeşte, când, altminteri spus, societatea o părăseşte.

Anularea unei reguli, a unei reprezentări, a unei credinţe, a unei forme de simţire, nu se poate obţine prin decrete şi nici nu este o operaţie de voinţă. Părăsirea acestora este rezultatul unui proces lent, care se desfăşoară organic, fără nimic forţat, ca orice dispariţie naturală. Există desigur şi acumulări bruşte, dar acestea nu se pot atinge decât fie prin anihilarea agentului (a societăţii) fie prin extirparea conştiinţei comune din conştiinţele individuale – lucru dificil şi care cere, el însuşi, un anume interval.

Prin urmare, ordinea socială, nu poate fi schimbată pe cale raţională, prin acte de voinţă individuală sau de grup, tocmai pentru că baza oricărei ordini este conştiinţa comună şi sentimentele colective.

Sentimentele, aşadar, nu pot fi modificate raţional, pe cale reflexivă, prin raţiune. Ele îşi au propria lor logică de manifestare în spaţiu şi în timp.

Iată dar că adevărata funcţie a pedepsei nu este de a corija vinovatul şi de a-i intimida pe imitatorii săi. Funcţia acesteia este de a

> “menţine intactă coeziunea socială prezervând întreaga vitalitate a conştiinţei comune. Negată în mod categoric, aceasta îşi va pierde în mod necesar din energie dacă o reacţie emoţională a comunităţii n-ar interveni să compenseze aceasta pierdere şi dacă prin aceasta ar rezulta o relaxare a solidarităţii sociale.” [111].

Înţelegem că socialitatea este un raport de scară între energia conştiinţei comune şi energia reacţiilor emoţionale la toate acţiunile care aduc vătămări integrităţii acestei conştiinţe. Există deci, în orice societate, o conştiinţă emoţională. Variaţiile emoţionale sunt provocate de regimul solidarităţii sociale. Toate cauzele care aduc atingeri solidarităţii sociale şi deci conştiinţei comune sunt tot atâtea cauze ale intensificării reacţiilor emoţionale ale societăţii.

Îndărătul fiecărei greşeli, a fiecărei crime, sinuciderі etc., ne vom aştepta să găsim o reacţie emoţională pe măsură a societăţii. Raportul acesta, între intensitatea ultragiului adus, prin acele acte sentimentelor colective şi intensitatea reacţiilor emoţionale colective la ultragiu este o constantă antropologică a omului şi a societăţii.

Această constantă reprezintă suportul etniilor.

Obiectivarea colectivă a unei asemenea constante este o comunitate pe care o denumim popor. Popoarele, deci, sunt exteriorizarea unui raport de mărime constantă între energii cosmice de natură emoţională. Popoarele sunt garantul unei legi cosmice în istorie, suportul şi cadrul care face posibilă unitatea dintre cosmos şi istorie. Această lege se manifestă sub forma unei proporţii dinamice în şi prin care se manifestă o constantă energetică antroposocială şi cosmoistorică de esenţă transcendentală. Această constantă este ecuaţia dintre crimă şi pedeapsă, dintre scara greşelii şi scara pedepsei. Dacă o asemenea ecuaţie ar fi încălcată, societăţile s-ar prăbuşi în haos şi popoarele ar dispărea. Popoarele sunt, iată, silite prin imperativ transistoric (divin, spunem noi) să-şi pedepsească duşmanii, altminteri locul prezenţei lor în univers ar deveni loc al suferinţei

---

[111] Ibidem.

tragice. Popoarele deci, încorporează un imperativ cosmic de esență transcendentală, întrucat prin intermediul lor este introdusă ordinea şi starea proporțiilor în lume şi în istorie, deci în existență. De aceea socotim popoarele existențe transistorice şi istorice totodată, pârghii metafizice în univers. Popoarele sunt pârghii ale transcendentului în lume. Prin ele istoria este readusă mereu în orizontul binelui.

Fără popoare, binele ca funcție transcendentală în istorie ar fi blocat.

Popoarele sunt deci sediul şi sursa sănătății cosmice a individului. În ființa popoarelor sălăşuieşte Dumnezeu şi ultragiul adus popoarelor este ultragiu contra lui Dumnezeu.

II Nefericirea ca problemă socială. Cum pot fi bogații fericiți. Introducere în noo-economia creştină

1. Nefericirea ca problemă socială. Societățile moderne se confruntă, pentru prima dată în istorie la o asemenea proporție, cu problema nefericirii. Se poate vorbi despre societăți nefericite şi societăți fericite? În vederile lui Durkheim se întrevede un răspuns specific, în lumina căruia, de vreme ce putem vorbi despre fericire socială, am avea îndreptățirea să vorbim şi despre o nefericire colectivă, deci despre societăți nefericite.

Prăbuşirea fericirii la o scară colectivă ne îngăduie să citim într-o atare chestiune una dintre problemele sociale ale societăților moderne. Fiindcă, deşi Durkheim nu îmbrățişează ideea unei variații istorice a fericirii, teoria lui ne îngăduie să întrezărim un atare fenomen, adică să vorbim despre posibilitatea prăbuşirii modului social de a fi fericit ceea ce aduce după sine instalarea unui fenomen de nefericire colectivă. Pentru a verifica o atare ipoteză să examinăm cu atenție teoria sociologică a fericirii, aşa cum ne-a lăsat-o Durkheim pentru a înainta apre dezlegarea chestiunii ridicate aici: nefericirea ca problemă socială sau criza „fericirii sociale medii", a modului social de a fi fericit, ca tip de problemă socială. Cu acest tip de cercetare dedicat bazelor sociale ale fericirii (şi deci ale nefericirii), ale stării de grijă, ori ale unor fenomene precum sinuciderea, prăbuşirea respectului şi a supravegherii colective a conduitelor omeneşti, ale infracționalității etc., Durkheim inaugurează două paradigme noi în sociologie: microsociologia (perspectivă care luminează rolul grupurilor mici în dinamica socială) şi teoria problemelor sociale. Cu microsociologia este inaugurată noua sociologie. Prima propoziție a noii sociologii este:

> "nimeni nu poate dovedi că oamenii societăților moderne sunt mai fericiți decât oamenii societăților tradiționale." [112]

Altfel spus nu se poate vorbi despre un progres al fericirii odată cu dezvoltarea civilizației. Diferențierea socială, apariția unui nou tip de societate nu se explică prin căutarea fericirii, respectiv a plăcerii. Chestiunea ridicată de către Durkheim este relaționată direct cu teoria problemelor sociale, de vreme ce grija zilei de mâine poate fi socotit un indicator semnificativ al problemei sociale. Or această grijă pare a fi legată de fericirea individului şi a grupului din care face parte. În fond, am putea spune că atunci când grija aceasta îi atinge pe cei mai mulți este semn că avem de-a face cu o problemă socială. Cine-ar îndrăzni să spună azi că sentimentul grijii (legat de insecuritatea salariului, de exemplu, ori cea legată de siguranța locului de muncă etc.) n-ar fi decisiv în

[112] Ibidem.

ceea ce priveşte conduita generală a societății? Nu spunem noi despre un ins măcinat de griji că este nefericit? Aşadar, analiza spațiului *plăcerii* şi examinarea *axului fericirii* reprezintă o sarcină esențială pentru orice sociolog dispus să înțeleagă ce se întâmplă cu societatea aflată în schimbare şi cu tabloul problemelor sociale la scara societății oricare ar fi aceasta: modernă sau tradițională, orientală sau occidentală etc. Şi chestiunea este cu atât mai acută cu cat prima realitate cu care se confruntă sociologul este tocmai aceea a oamenilor preocupați să-şi satisfacă trebuințele zilnice, căutând plăcerile şi străduindu-se să evite neplăcerile, grija, nesiguranța etc. Acestea par să fie frământările omului obişnuit, problemele lui, ne spun sondajele de opinie. Care este raportul acetor probleme cu procese de bază dintr-o societate, precum: schimbarea, reforma etc.

2. Concepția creştin-ortodoxă despre bogăție şi nefericire. Omilia a VII-a despre bogăție. „Unui bogat, spune Evanghelia, i-a rodit țarina; şi cugeta întru sine, zicând: <<Ce voi face? Strica-voi jitnițele mele şi mai mari le voi zidi>>" (Luca 12, 16-18). În Sfânta Scriptură există trei parabole care fac referire expresă la bogații care caută calea fericirii pe lângă aceea a bogăției şi a faimei: parabola bogatului cu jitnițele, parabola învățătorului de lege şi parabola tânărului bogat. Este vorba, mai exact, de legiuitorul de la Luca (10 cu 25-37, de bogatul de la Luca (12, 18-20) şi de tânărul bogat de la Matei (19, 16-24). Toți vor un răspuns pentru calea către fericire şi viața deplină. Nici unul, pe de altă parte, nu primeşte învățăturile pe care doi dintre ei le caută anume, le solicită expres Mântuitorului: bogatul cu jitnițele nu pare să aibă vreo îndoială cat de mică fiind convins că bogăția este calea sigură şi unica, de altfel, către fericire şi viața deplină. Învățătorul de lege era un ispititor şi un viclean ceea ce ne lasă a înțelege că nici el nu era departe de bogatul de la Luca de vreme ce întrebările lui sunt viclene, el ştiind în adâncul sufletului său că nu va urma îndemnul lui Dumnezeu, atât era de încredințat în exclusivitatea căii celor din lume, a celor lumeşti. Tânărul bogat de la Matei însă, „L-a întrebat cu gând curat pe Domnul" (Matei 19 25-37). „Dacă ar fi pus întrebările cu gând viclean n-ar fi plecat întristat în urma răspunsurilor Domnului!" (Sf Vasile, 105). La toți consemnăm un eşec al atingerii fericirii: la unul din viclenie (învățătorul de lege), la altul din nebunie (bogatul cu jitnițele), la celălalt din patima dragostei de avuție (tânărul bogat). Nebunia bogăției la bogatul cu jitnițele, viclenia trufiei la învățătorul de lege, patima dragostei de avuție la tânărul bogat de la Matei 19, 22. Un lucru este comun la toți: bogăția şi fericirea nu merg mână în mână. Economia fericirii nu se întemeiază pe economia bogăției, ci pe „administrația credincioasă a bogăției", adică pe calitatea de „iconom al semenilor tăi" nu pe aceea de consumator al bogățiilor tale. Economia creştină nu este o economie a consumului, ci o economie a administrării credincioase a bogăției, o iconomie după învățăturile lui Dumnezeu. A fi bogat fără a fi iconomul semenilor tăi, iată ceea ce este cu adevărat străin de economia creştină. Să reținem deocamdată că între bogăție şi fericire nu există o relație, că cele două se propagă după legi felurite, ceea ce economia seculară sau imanentistă nu înțelege, nu poate să priceapă. Să examinăm problema, mai departe, consultându-l pe sociologul corporatist; Emil Durkheim, ca să nu fim suspectați că discutăm chestiunea doar în termeni patristici. Lucrurile lămurite în Sfânta Scriptură sunt restaurate şi pe calea ştiințelor. Între cele două planuri nu este o ruptură, ci doar disinergii posibile şi parțiale. Durkheim ajunsese la concluzia incompatibilității legii manifestării progresive a bogăției cu modelul de variație a fericirii când căuta răspuns la aceiaşi întrebare ca şi bogatul din pericopa evanghelică de la Luca,

dar poate că mult mai în spiritul pericopei evanghelice despre tânărul bogat întristat să descopere că între calea bogăției şi calea fericirii nu există o unitate necesară. Un a nu decurge din cealaltă. Şi, cu siguranță, starea de spirit care va fi nutrit cercetarea durkheimistă va fi fost din aceiaşi familie de trăiri cu tristețea tânărului prea bogat. Fondul examinărilor durkheimiste este cu siguranță tristețea tânărului bogat. Bogatul din pericopa evanghelică de la Luca este într-o stare încă mai jalnică. El nici măcar nu se frământă pentru nepotrivirile acestea. El este atât de convins că fericirea urmează bogăției egoiste încat singura lui frământare este tot bogăția. De unde fondul de tristețe absurdă al poveştii lui. Tot restul el nu-l ştie. Şi nu ştie pentru că el împărtăşea o „teorie economică eronată", sau, cum am spune azi, o paradigmă economică greşită. Ceea ce i se întâmplă lui li se întâmplă deopotrivă tuturor plutocrațiilor, claselor economice înstărite, fiecărui bogat în parte. Împărtăşind o „teorie greşită", deci o gândire departe de Dumnezeu, ei se vor condamna la nefericire semănând nenorocire pentru semenii lor. Una dintre „teoriile eronate", care au îndrumat lungă vreme mentalul european, până la apariția burgheziilor protestante, în genere, a bogaților cu o morală economică de orientare creştină, a fost teoria utilitarist hedonistă. Este şi cea care populează spațiul mental al bogatului cu jitnițele din parabola evanghelică la care se referă Sf Vasile cel Mare. El crede, şi ca el mulți alții de ieri şi de azi, că bogăția lui este sursa fericirii lui şi a plăcerilor lui: „Suflete, ai multe bunătăți strânse! Mănâncă, bea, veseleşte-te în fiecare zi!" (Luca, 12, 19). Aceste cuvinte şi le spune oricare dintre cei ce împărtăşesc teoria utilitarist hedonistă despre bogăție şi despre sursa plăcerii şi a fericirii. Înainte de a reveni la cuvintele şi comentariile Sf Vasile, să stăruim asupra erorii doctrinare, în care se ascunde şi un altfel de neştiință, derivată din imanentismul îmbrățişat de cineva şi, pe cale de consecință, de solipsismul în care se scufundă gândirea acestuia, cum şi subliniază Sf Vasile: „Vorbeşti întru ascuns cu tine însuți, dar cuvintele tale sunt judecâte în cer. De asta, de acolo îți vin şi răspunsurile." (Sf Vasile, 100). Bogatul nostru este, aşadar, un cumul de handicapuri, de necunoaşteri: el nu ştie că nu este singur cu gândurile sale, că Cineva îl aude şi-i cercetează cuvintele şi gândurile. El este solipsist şi ca orice solipsist este un autonomist: el se crede singur cu gândurile sale, singurul lui sfătuitor. În al doilea rând el nu ştie că dezlegarea la toate ale lui nu vine de la cele din lume, ci tot din cer, nu de la economie, ci de la noo-economie. El este un imanentist şi deci cu totul inabil să intuiască măcar o altfel de ordine a lucrurilor, cea spirituală, care nu ține de natura lor, de datul lor, ci de darurile din lume, de virtualitățile prin care Dumnezeu a lăsat în toate, în oameni şi în lucruri deopotrivă, şansa desăvârşirii. Dar să examinăm un altfel de a înțelege chestiunea sursei fericirii decât aceea evidențiată de conduita bogatului din pericopa evanghelică de la Luca.

Fericirea şi plăcerea, ne spune Durkheim, nu urmează bogăției, ci se supun unei alte legi decât legea acumulării; fericirea şi plăcerea se supun legii Weber-Fechner, adică variază între anumite limite, dincolo de pragul cărora încetează cu totul. În genere, variația unei senzații e cuprinsă între două limite dincolo de care ea încetează. În plus, se poate accepta că

> „fericirea coincide cu starea de sănătate .... Or sănătatea constă într-o activitate medie. Ea implică, într-adevăr, o dezvoltare armonică a tuturor funcțiilor, şi funcțiile nu se pot dezvolta armonic decât cu condiția de a se modera unele pe altele, adică de a se conține reciproc dincoace de anumite limite peste care începe maladia şi încetează plăcerea" (p. 216).

Boala începe dincolo de anumite limite. Legea stării de sănătate e confirmată de legea Weber-Fechner care arată că "variațiile de intensitate ale unei senzații sunt cuprinse între anumite limite, dincolo de care, senzația respectivă se preschimbă în opusul ei. Bernoulli aplică aceeaşi lege la sentimente mai complexe, iar Laplace îi dă forma unei relații între averea (la fortune) fizică – bogăție - şi „averea“ morală (cf. **Théorie analogique des probabilités**, Paris, 1847, p. 187, 432, apud, p. 214).

> „Intensitatea unui excitant agreabil nu poate deci spori util decât între anumite limite .... întrucat el nu produce întregul său efect decât în intervalul care corespunde părții medii a activității agreabile. Dincoace şi dincolo, plăcerea încă există, dar nu este în raport cu cauza care-o produce, pe când în zona temperată, cele mai mici oscilații sunt gustate şi apreciate. Nimic nu este pierdut aici din energia excitației care se converteşte integral în plăcere.“ (p. 214-215).

Bogatul se pare că nu ştie lucrurile cestea pentru că este îndrumat de „teorii eronate”. Şi crede că punând bogăție lângă bogăție va deveni fericit, va putea să spună sufletului său: „veseleşte-te!” Or ceea ce s-a spus mai sus despre intensitatea unui excitant e valabil şi pentru numărul acestora (ceea ce-i prea mult ca şi ceea ce e prea puțin încetează a fi agreabil).

> „O dezvoltare moderată ar fi fost suficientă deci pentru a asigura indivizilor întreaga sumă de bucurii şi plăceri de care sunt capabili. Umanitatea ar fi ajuns rapid la o stare staționară, din care n-ar mai fi ieşit“ (p. 215-216).

Ca la unele animale care nu s-au schimbat de secole.

Ceea ce nu ştie bogatul din pilda evanghelică, fiindcă el nu a pus în mintea lui învățătura cea bună, care, iată, este restaurată în multiple feluri şi pe multe căi de către Dumnezeu, este că progresul, creşterea averilor se obține independent de aceste limite, astfel că progresul bogăției (şi al civilizației, cum am spune azi) nu este proporțional cu legea sănătății şi a stărilor agreabile.

Aşadar, ori cantitatea de bogăție şi deci progresul civilizației cresc proporțional cu cantitatea de boală şi de rău istoric, ori între bogăție şi civilizație, pe de o parte, şi fericire şi sănătate, pe de alta, nu este nici o legătură.

3. Apetitul de bogăție şi legea supranaturală a pragurilor critice. Există şi alte exemple privind absența relației dintre legea bogăției şi deci a progresului şi legea sănătății.

> „S-a spus că, dacă există un grad de claritate pe care ochii nu-l pot suporta, în schimb, pentru rațiune nu există niciodată prea multă claritate, o limită a clarității. Totuşi prea multă ştiință nu poate fi dobândită decât printr-o dezvoltare exagerată a centrilor nervoşi superiori, care ea însăşi nu se poate atinge fără a fi acompaniată de tulburări dureroase. Există deci o limită maximă care nu poate fi depăşită nepedepsit şi cum ea variază cu creierul mediu, ea era scăzută la începutul umanității; dar, în consecință, ea va fi fost repede atinsă. În plus, înțelegerea nu este decât una dintre facultăți. Ea nu se poate dezvolta dincolo de un anume punct decât în detrimentul facultăților practice, dezintegrând sentimentele, credințele, habitudinile în care trăim, şi o atare ruptură de echilibru nu poate trece fără o stare de nenorocire.“ (p. 217).

Există deci o succesiune de situații antropologice, fiecare având propriile lor limite maxime încat putem bănui că evoluția presupune tot atâtea restructurări ale situației umane şi deci reîntemeieri de lumi succesive, caracterizate fiecare de limitele între care se

înscriu variațiile funcțiilor. Dacă admitem că omenirea a cunoscut mai multe restructurări antropologice şi deci mai multe reîntemeieri de lume, putem accepta că fiecare asemenea restructurare a situației umane inaugurează un regim nou de variație funcțională, care va miza mai cu seamă pe una dintre funcțiile şi energiile umane (spirituale).

Dar trecerea de la o lume la alta este ea tot una cu progresul funcțiilor umane?

Ori pur şi simplu „evoluția“ este o simplă transgresare de limite dincolo de care omenirea îşi caută o nouă formulă antropologică, confruntându-se cu starea de boală în care a intrat? Ceea ce putem spune este doar că s-a produs trecerea de la o lume la alta, dar nu că s-a obținut o diferență calitativă în dezvoltarea funcțiilor, deşi unele lumi par a se asocia cu un regim de neobişnuită intensitate a cate unei funcții. Niciodată, de pildă, societatea umană n-a mai atins aceeaşi intensitate a sensibilității (iubirii) ca în era creştină şi la societatea creştină.

Dacă „facultățile“ umane ascultă de legea sănătății, în schimb civilizațiile istorice, nu, şi deci ele pot scoate o facultate anumită (intelectul sau sensibilitate, de exemplu), de sub legea limitelor (sănătății) oferindu-i un regim de „liberă“ şi progresivă dezvoltare, cu mult dincolo de limita sănătății. Este situația bogatului nostru: el scoate *apetitul său de bogăție de sub legea pragurilor critice* şi crede că multele bogății îl vor face în fine fericit. Însă el este profund nefericit: el crede că bunătățile materiale sunt hrană pentru suflet („Suflete, ai multe bunătăți strânse! Mănâncă, bea, veseleşte-te în fiecare zi!” (Luca, 12, 19). „Ce nebunie! exclamă Sf Vasile. De-ai avea suflet de porc, n-ai putea să-ți făgăduieşti sufletului altceva! Atât de dobitoc eşti, atât de neînțelegător față de bunătățile sufleteşti, încat dai sufletului mâncărurile destinate trupului şi dai sufletului acelea pe care şi stomacul le dă afară!” (Sf Vasile 100). Sufletul, deci se îmbolnăveşte, iată, fiindcă tu supralicitezi ba una ba alta şi crezi, în nebunia ta, că mâncărurile, ori trufia, lăcomia de avere te-ar putea face fericit. Or, cum ne învață, fără să ştie că o fac în spiritul evangheliei, multe dintre ştiințele moderne, supralicitarea unei funcții ne face profund nefericiți, ca şi progresul civilizației, ca şi creşterea bogăției, tocmai pentru că suntem greşit îndrumați întru toate acestea. Legea pragurilor critice nu decurge, iată, din înclinațiile naturale, cum este acest apetit al bogăției, ori cum este înclinația spre plăceri etc. Atari înclinații îl conduc pe om la dezastre dacă îşi urmează vectorul intrinsec. Ceva se insinuiază în chiar miezul lor încat o desfăşurare care nu-şi pune limită este brutal sancționată de un prag critic, de pragul neplăcerii, al durerii şi al suferinței excesului plăcerii, al apetitului acumulării excesive pentru sine. Legea pragurilor critice nu decurge, iată, din natura înclinațiilor noastre, ci este suspusă acestora, ca să nu spunem impusă, căci voința bogatului cu jitnițele nu e blocată de nimic intrinsec, dar urmarea lăcomiei aduce dezastrul nefericirii datorată scurtimii vieții, încat atunci când el află că la nimica i-a folosit acumularea aceasta de averi e prea târziu: viața lui s-a scurs în chip absurd şi la capăt e nebunie goală şi deşertăciune. Freud are şi el partea lui de adevăr în legătură cu legea creşterii nefericirii în civilizație. Această tensiune dintre *legea sănătății funcțiilor* şi *legea progresului* este tranşată de Durkheim prin teza echilibrului uman refăcut cu fiecare nouă fază a progresului. Pentru Durkheim echilibrul moral şi funcțional al omului şi al societăților este o constantă a istoriei, care se reproduce în cadrul proceselor cu dezvoltare progresivă. Este ca şi cum istoria ar lucra cu energii care ascultă de legea limitelor de variație, nu de legea progresului. Or cum energiile istoriei întrețin prpgresul nelimitat, înseamnă că aceste energii care pun praguri de echilibru în toate nu sunt de natură istorică, sunt transistorice, supraistorice. Semnalăm, deci, o tensiune între legea de

variație a energiilor omului (energiile facultăților sale bio-psiho-spirituale), care este una continuu-discontinuă, asemenea pulsului, şi dinamica istoriei şi a economiilor, a căror variație este una continuu-progresivă. Civilizațiile au o creştere progresivă şi dacă n-ar fi legea pragurilor, nefericirea ar creşte şi ea continuu şi am admite cu Freud că trebuie să vorbim despre o lege a progresului nefericirii în civilizație.

> „Există deci o intensitate normală a tuturor nevoilor noastre, intelectuale, morale, fizice, care nu poate fi depăşită. În fiecare moment al istoriei, setea noastră de ştiință, de artă, de bunăstare, este definită ca şi apetiturile noastre, şi tot ceea ce trece dincolo de această măsură ne lasă indiferenți sau ne face să suferim“ (p. 219). „Iată ce uităm când comparăm fericirea părinților noştri cu fericirea noastră“ (ibidem).

Durkheim admite, deci, ideea că oamenii îşi schimbă natura şi că orice asemenea "schimbare de existență" antrenează o „criză“ dureroasă a omului, adică o criză antropologică. El nu aderă însă la acele teorii (cum este cea freud-iană) care împărtăşesc ideea că „civilizațiile istorice“ (noile situații umane) scot chiar şi numai o funcție de sub legea naturală a stării de sănătate, astfel încat legea istoriei (progresul continuu) nu poate răsturna legile cosmice ale naturii umane. Ceea ce nu înseamnă că oamenii nu se schimbă. De la o situație antropologico-istorică la alta ei trebuie să se schimbe pentru a fi „fericiți“. Schimbarea aceasta îşi are cauza în schimbarea societății.

> „O schimbare de existență, fie că e bruscă ori pregătită, constituie întotdeauna o criză dureroasă, întrucat ea violentează instinctele dobândite care rezistă .... Este o operație laborioasă menită să dezrădăcineze habitudinile pe care timpul le-a fixat şi organizat în noi.... Nu este îndestulătoare o generație pentru a desface opera unor generații, pentru a pune un om nou în locul celui vechi.“ (p. 220).

Deci, schimbarea de existență este produsă nu de variația nevoilor umane (adică de creşterea în intensitate a vreunei nevoi), ci de cu totul alte cauze, care se localizează în societate (în alte fenomene sociale). Aceasta cu atât mai mult cu cat o asemenea schimbare e dureroasă.

4. Maniera de a fi fericit se află sub influența societății şi sub legea harului şi a proniei. O altă eroare doctrinară a bogatului de la Luca, ca şi a tânărului bogat de la Matei este de a concepe fericirea în chip egoist. Fericirea individuală însă este întotdeauna împletită cu fericirea socială şi faptul acesta a fost sădit de Dumnezeu în legea firii, încat numai nebunia, viclenia ori orgoliul ți-l pot ascunde. Condițiile de existență similare aceluiaşi mediu fizic şi social, determină, în mod necesar, aceeaşi manieră de a fi şi, în consecință:

> „aceeaşi manieră de a fi fericit comună tuturor. Dacă din fericirea indivizilor se scade tot ceea ce este datorat cauzelor individuale sau locale pentru a reține produsul cauzelor generale şi comune, reziduul astfel obținut constituite ceea ce numim *fericirea medie*. .... Aceasta are aceeaşi unitate şi aceeaşi realitate, ca tipul mediu al societății, omul mediu al lui Quételet, întrucat ea reprezintă fericirea de care este îndrituită a se bucura această ființă ideală.“ (p. 238).

Un fel de a fi comun tuturora nu este, prin aceasta, o mediocritate, ci un mod exemplar de a fi care are deci putere morală. Omul mediu al lui Qételet este DOAR MEDIOCRU, OMUL SOCIAL al lui Durkheim este moral. Fericirea a cărei regresiune e atestată de dezvoltarea sinuciderii este fericirea medie.

„Ceea ce dovedeşte mareea ascendentă a morţilor voluntari, nu se leagă de faptul că există un număr mai mare de indivizi prea nefericiţi spre a suporta viaţa – ceea ce n-ar cântări nimic asupra celorlalţi care sunt totuşi majoritatea – ci de faptul că fericirea generală a societăţii scade .... Cu alţi termeni, deficitul crescător, revelat astfel, nu e compensat de nimic“ (p. 229).

Se poate vorbi deci despre o *fericire generală* sau medie şi aceasta este un indicator al stării de normalitate socială, adică al socialităţii însăşi. Dar fericirea generală nu este decât o formă de exprimare a unui fenomen de adâncime, ascuns, nevizibil, care este tocmai starea de sociabilitate. Când această stare, când socialitatea însăşi scade (se produc deci diminuări ale ei în raport cu membrii unei societăţi) acest fenomen se manifestă sub forma unui deficit de fericire medie şi se exteriorizează prin statistica sinuciderilor (scăderea preţuirii vieţii), ori prin acea tristeţe ca cea a tânărului bogat de la Matei, care aşa va trece prin lume, cu nimbul de tristeţe care nu-i va mai lăsa ncicodată seninătatea pe chip şi fericirea în sufletul prea umbrit.

Aceasta înseamnă că nimic nu poate compensa în om deficitul de socialitate, adică de moralitate, încat regresul omului social sau moral din individ conduce la o creştere a „nefericirii“, la o scădere a „fericirii medii“.

O lume cu bogaţi nefericiţi se fondează totodată pe un tip de ordine cu o scăzută calitate morală, cu un deficit spiritual sau noologic, care atestă tocmai absenţa Duhului lui Dumnezeu din edificiul ei. Economic vorbind, această lume va edifica economii slab structurate, care cunosc acumulări şi declinuri bruşte, spectaculoase, încat nimic nu pare să ţină într-o atare lume. Economiile, în orice caz, au cea mai scăzută persistenţă, sunt atât de slab structurate, încat acumulări extraordinare pe durata unor zeci de ani se duc pe apa sâmbetei într-un timp record, de 10-15 ani, de parcă nici n-ar fi fost. Deficitul noologic al economiilor este partea ascunsă a tristeţii, nebuniei şi vicleniei bogaţilor. Altfel spus, într-o lume cu bogaţi vicleni, lacomi şi egoişti, împătimiţi de lume mai mult decât cele ale lui Dumnezeu, va guverna legea prăbuşirilor bruşte, a ciclurilor capricioase, a crizelor endemice, a zguduirilor care aseamănă societăţile cu o barcă în furtună. Lumea aceasta se caracterizează prin bogăţii mari şi printr-o cumplită sărăcie morală. Sărăcia morală îi face pe bogaţi trişti, nebuni, vicleni, egoişti, nesimţitori faţă de cele ale lui Dumnezeu şi predispune clădirea morală a statului unor cutremure endemice, unor prăbuşiri în lanţ, preschimbând instituţiile în stabilimente concentraţionare, guvernate de frică, lipsă de iubire şi de încredere, de suspiciune, într-un cuvânt de nebunie socială. Totul pentru că lumea aceasta este marcată de un regres al fericirii medii sau generale, o prăbuşire a preţuirii felului comun de a fi, existenţei comune, fiinţei morale a societăţii în care vieţuim.

Un atare regres conduce la nefericire şi la sinucidere. Aceasta înseamnă că s-a produs o desocializare (deficit de socialitate) fie în sensul comprimării conştiinţei colective, fie în sensul blocării efectelor morale (de solidaritate) ale diviziunii muncii sociale. E de reţinut că sursa nefericirii şi a suferinţei nu este diminuarea plăcerii ci diminuarea omului social sau moral din individ.

„Cauzele de care /morţile voluntare/ depind nu epuizează decât o parte a

energiei [respectivei nefericiri] sub formă de sinucideri .... Acolo unde ele nu-l determină pe om să se omoare suprimând total fericirea, reduc, în proporţii variabile, excedentul normal al plăcerilor asupra durerilor. E posibilă o sporire a fericirii prin combinarea unor circumstanțe particulare, dar aceste variaţii accidentale nu au nici un efect asupra fericirii sociale“ (p. 229-230).

Vedem, aşadar, care este sursa iluziei hedoniste, a acestei doctrine care dirijează neconţtient conduita bogaţilor fără de milostenie şi de Dumnezeu. Cel ce crede că acumulând bunuri şi bani va avea mai multă fericire se înşeală. Această acumulare hedonistă (şi de obiecte ale plăcerii) nu poate anula „diminuarea omului“ (Tocqueville). Sursa nefericirii este diminuarea sau regresul omului social sau moral din individ (adică prăbuşirea conştiinţei comune şi/sau a vocaţiei şi moralei profesionale). Fericirea grupului, deci, nu este fericirea socială şi n-o influenţează.

5. Legea stării de sănătate (Weber-Fechner). Schimbarea de existenţă şi variaţia fericirii. Chestiunea pe care-o avea Durkheim de rezolvat se referea la cauza care a determinat schimbarea tipului de solidaritate socială: trecerea de la solidaritatea mecanică la cea organică. Însă apariţia solidarităţii organice se arată legată de progresul diviziunii muncii sociale.

Teoria cea mai răspândită susţine că diviziunea muncii

> "n-are altă origine (cauză) decât dorinţa pe care-o are omul de a-şi spori fără încetare fericirea” [113].

Variază acest proces de *căutare a fericirii* după un model de evoluţie (dinamică) constantă şi progresivă cum este acela al diviziunii muncii sociale?

Durkheim va ajunge la concluzia incompatibilităţii legii *manifestării progresive a diviziunii muncii* cu *modelul de variaţie a fericirii* care ascultă de legea "pragurilor critice", cum o să vedem mai încolo. În felul acesta el va infirma teoriile utilitarist-hedoniste în această chestiune şi va provoca o teribilă "criză" (infirmare) unei alte mari paradigme, pe lângă cea contractualistă, şi anume paradigma utilitarist-hedonistă.

Dar să urmărim demonstraţia lui Durkheim.

Fericirea şi plăcerea, observă Durkheim, se supun, în manifestările lor, acţiunii legii Weber-Fechner, adică variază între anumite limite, dincolo de pragul cărora manifestarea lor încetează cu totul (mai precis, se preschimbă în opusul lor: neplăcerea şi nefericirea). În genere, *variaţia unei senzaţii e cuprinsă între două limite* dincolo de care *vectorul acestei variaţii se inversează, propagarea vectorului iniţial încetează*. În plus, se poate accepta că

> “*fericirea coincide cu starea de sănătate* .... Or sănătatea constă într-o activitate medie. Ea implică, într-adevăr, o *dezvoltare armonică a tuturor funcţiilor*, şi funcţiile *nu se pot dezvolta armonic decât cu condiţia de a se modera unele pe altele, adică de a se conţine reciproc dincoace de anumite limite peste care începe maladia şi încetează plăcerea*” (s.n.) [114].

Boala începe dincolo de anumite limite. Legea stării de sănătate e confirmată de legea Weber-Fechner care arată că "variaţiile de intensitate ale unei senzaţii sunt cuprinse între anumite limite, dincolo de care, senzaţia respectivă se preschimbă în opusul ei.

[113] Ibidem, p. 212.
[114] Ibidem, p. 216.

Bernoulli aplică aceeaşi lege la sentimente mai complexe, iar Laplace îi dă forma unei relaţii între averea (la fortune) fizică – bogăţie – şi "averea" morală[115].

> "Intensitatea unui excitant agreabil nu poate deci spori util decât între anumite limite .... întrucat el nu produce întregul său efect decât în intervalul care corespunde *părţii medii a activităţii agreabile*. Dincoace şi dincolo, plăcerea încă există, dar nu este în raport cu cauza care-o produce, pe când în zona temperată, cele mai mici oscilaţii sunt gustate şi apreciate. Nimic nu este pierdut aici din energia excitaţiei care se converteşte integral în plăcere." [116].
>
> "Dacă deci diviziunea muncii n-ar fi progresat decât pentru a spori fericirea noastră, ea ar fi ajuns la limita ei extremă, cu multă vreme în urmă, astfel că civilizaţia produsă s-ar fi oprit şi ea ...." [117].

Ceea ce-i prea mult şi prea puţin încetează a fi agreabil.

> "O dezvoltare moderată ar fi fost suficientă deci pentru a asigura indivizilor întreaga sumă de bucurii şi plăceri de care sunt capabili. Umanitatea ar fi ajuns rapid la o stare staţionară, din care n-ar mai fi ieşit" [118].

Ca la unele animale care nu s-au schimbat de secole.

Ceea ce nu s-a spus însă, este că progresul se obţine independent de aceste limite, astfel că progresul nu este o lege proporţională cu legea sănătăţii şi a stărilor agreabile.

Aşadar, ori cantitatea de progres creşte proporţional cu cantitatea de boală şi de rău istoric, ori între ele nu este nici o legătură.

Există şi alte exemple privind absenţa relaţiei dintre legea progresului şi legea sănătăţii.

> "S-a spus că, dacă există un grad de claritate pe care ochii nu-l pot suporta, în schimb, pentru raţiune nu există niciodată prea multă claritate, o limită a clarităţii. Totuşi prea multă ştiinţă nu poate fi dobândită decât printr-o dezvoltare exagerată a centrilor nervoşi superiori, care ea însăşi nu se poate atinge fără a fi acompaniată de tulburări dureroase. Există deci o limită maximă care nu poate fi depăşită nepedepsit şi cum ea variază cu creierul mediu, ea era scăzută la începutul umanităţii; dar, în consecinţă, ea va fi fost repede atinsă. În plus, *înţelegerea nu este decât una dintre facultăţi. Ea nu se poate dezvolta dincolo de un anume punct decât în detrimentul facultăţilor practice, dezintegrând sentimentele, credinţele, habitudinile în care trăim, şi o atare ruptură de echilibru nu poate trece fără o stare de nenorocire*." [119].

Există deci o succesiune de situaţii antropologice, fiecare având propriile lor limite maxime încat putem bănui că evoluţia presupune tot atâtea *restructurări ale situaţiei umane* şi deci *reîntemeieri de lumi succesive*, caracterizate fiecare de limitele între care se înscriu variaţiile funcţiilor.

Este drept că, în viziunea lui Durkheim, omenirea cunoaşte o singură restructurare majoră, în trecerea de la solidaritatea mecanică la cea organică. Această trecere modifică "*formula antropologică*" a omenirii. Dacă admitem că totuşi omenirea a cunoscut mai multe restructurări antropologice şi deci mai multe reîntemeieri de lume, putem accepta că

---

[115] cf. Laplace, *Théorie analogique des probabilités*, Paris, 1847, p. 187, 432, apud, Durkheim, *De la division...*, III, p. 214.
[116] Durkheim, *De la division...*, III, p. 214-215.
[117] Ibidem, p. 215.
[118] Ibidem, p. 215-216.
[119] Ibidem, p. 217.

fiecare asemenea restructurare a situației umane inaugurează un regim nou de variație funcțională, care va miza mai cu seamă pe una dintre funcțiile şi energiile umane (spirituale).

Dar trecerea de la o lume la alta este ea tot una cu progresul funcțiilor umane?

Ori pur şi simplu "evoluția" este o simplă transgresare de limite dincolo de care omenirea îşi caută o nouă formulă antropologică, confruntându-se cu starea de boală în care a intrat? Ceea ce putem spune este doar că s-a produs trecerea de la o lume la alta, dar nu că s-a obținut o diferență calitativă în dezvoltarea funcțiilor, deşi unele lumi par a se asocia cu un regim de neobişnuită intensitate a cate unei funcții. Niciodată, de pildă, societatea umană n-a mai atins aceeaşi intensitate a sensibilității (iubirii) ca cel atins odată cu „inaugurarea" creştină.

Este ca şi cum lumile pun în miză cate o funcție, cate un sentiment, cate o energie, astfel că de la o lume la alta nu este progres deşi omul ca întreg cunoaşte o evoluție.

Dacă "facultățile" umane ascultă de legea sănătății, în schimb civilizațiile istorice, nu, şi deci ele pot scoate o facultate anumită (intelectul sau sensibilitate, de exemplu), de sub legea limitelor (sănătății) oferindu-i un regim de "liberă" şi progresivă dezvoltare, cu mult dincolo de limita sănătății. Aşa se face că civilizația modernă, de pildă, este supra-intelectualistă şi deci, nevrotică. Freud are şi el partea lui de adevăr în legătură cu legea creşterii nefericirii în civilizație. Această tensiune dintre legea sănătății funcțiilor şi legea progresului este trasată de Durkheim prin *teza echilibrului uman refăcut cu fiecare nouă fază a progresului*. Pentru Durkheim echilibrul moral şi funcțional al omului şi al societăților este o constantă a istoriei, care se reproduce în cadrul proceselor cu dezvoltare progresivă, cum este şi diviziunea muncii sociale. Este ca şi cum istoria ar lucra cu energii care ascultă de legea limitelor de variație, nu de legea progresului.

Aceasta este tensiunea între *energiile cosmice ale omului* (energiile facultăților sale bio-psiho-spirituale) şi *dinamica istoriei*, care este continuu-progresivă.

Fără a ne permite orgoliul de a tranşa o asemenea "criză" teoretic, ne îngăduim totuşi s-o semnalăm aici, revenind la examinarea teoriei durkheimiste.

Oricare ar fi situația, să fim de acord cu Durkheim în privința *legii netranspozabilității moralei.*

> "Fiecare popor are morala sa care este determinată de condițiile în care trăieşte. Nu i se poate deci inculca o altă morală, oricat de înaltă ar fi aceasta, fără a-l dezorganiza, şi atari tulburări nu pot să nu fie resimțite dureros de către indivizi - membrii săi" [120].

În plus:

> "morala fiecărei societăți nu comportă o dezvoltare indefinită a virtuților pe care le recomandă .... *A acționa moral înseamnă a-şi face datoria şi orice datorie e finită*. Ea e limitată de alte datorii; nu te poți dărui prea complet altuia fără a te abandona pe tine însuți; nu-ți poți dezvolta la exces personalitatea fără a cădea în egoism" [121].

Orice exces al moralei dăunează moralei însăşi. Acelaşi lucru e valabil în cazul esteticii şi a tuturor nevoilor noastre.

"Există deci o intensitate normală a tuturor nevoilor noastre, intelectuale,

[120] Ibidem, pp. 217-218.
[121] Ibidem, p. 218.

morale, fizice, care nu poate fi depăşită. În fiecare moment al istoriei, setea noastră de ştiinţă, de artă, de bunăstare, este definită ca şi apetiturile noastre, şi tot ceea ce trece dincolo de această măsură ne lasă indiferenţi sau ne face să suferim" [122]. "Iată ce uităm când comparăm fericirea părinţilor noştri cu fericirea noastră" [123].

Predecesorii au acţionat sporind puterea productivă nu pentru a cuceri bunuri care erau pentru ei fără valoare.

"Pentru a le aprecia, le-a fost necesară mai întâi contractarea gusturilor şi habitudinilor pe care nu le aveau, adică au trebuit să-şi schimbe natura." [124]. "Oamenii deci au trebuit să se schimbe pentru a fi mai fericiţi" [125].

Dar o atare transformare s-a produs nu dintr-un atare scop ci dintr-o altă cauză.

"O schimbare de existenţă, fie că e bruscă ori pregătită, constituie întotdeauna o criză dureroasă, întrucat ea violentează instinctele dobândite care rezistă .... Este o operaţie laborioasă menită să dezrădăcineze habitudinile pe care timpul le-a fixat şi organizat în noi.... Nu este îndestulătoare o generaţie pentru a desface opera unor generaţii, pentru a pune un om nou în locul celui vechi." [126].

Durkheim admite, deci, ideea că oamenii îşi schimbă natura şi că orice asemenea "schimbare de existenţă" antrenează o "criză" dureroasă a omului, adică o criză antropologică. El nu aderă însă la acele teorii (cum este cea freud-iană) care împărtăşesc ideea că "civilizaţiile istorice" (noile situaţii umane) scot chiar şi numai o funcţie de sub legea naturală a stării de sănătate, astfel încat legea istoriei (progresul continuu) nu poate răsturna legile cosmice ale naturii umane. Ceea ce nu înseamnă că oamenii nu se schimbă. De la o situaţie antropologico-istorică la alta ei trebuie să se schimbe pentru a fi "fericiţi". Schimbarea aceasta îşi are cauza în schimbarea societăţii.

Deci, schimbarea de existenţă este produsă nu de variaţia nevoilor umane (adică de creşterea în intensitate a vreunei nevoi), ci de cu totul alte cauze, care se localizează în societate (în alte fenomene sociale). Aceasta cu atât mai mult cu cat o asemenea schimbare e dureroasă. *"Metamorfozele muncii", remarcă Durkheim, costă mai mult decât aduc şi totuşi progresul diviziunii muncii nu poate fi stopat.*

"Munca este încă concepută ca o sursă de servitute şi durere, omul caută încă atracţia vremurilor primitive. *Metamorfozele muncii costă mai mult decât aduc, iar generaţiile care le inaugurează nu culeg roadele*. În consecinţă, ceea ce-i întreţine pe oameni într-o atare întreprindere nu este aşteptarea unei fericiri mai mari. Sporeşte oare, fericirea individului pe măsură ce omul progresează? Nimic nu este mai îndoielnic. Există, desigur, plăceri care nu erau accesibile naturilor mai simple. Dar, în schimb, noi suntem expuşi unor suferinţe care pe aceia îi ocoleau şi deci nu e sigur că balanţa e în profitul nostru." [127].

---

[122] Ibidem, p. 219.
[123] Ibidem.
[124] Ibidem.
[125] Ibidem, p. 220.
[126] Ibidem.
[127] Ibidem, p. 221.

III Agresiunea ca problemă socială. Sociatria manifestărilor creatoare

1. Densitate dinamică sau morală. Ne vom întâlni aici cu un nou concept durkheimist, cel de *densitate dinamică*, adică cel care distinge între densitate fizică şi densitate morală a unei colectivităţi. Densitatea dinamică desemnează frecvenţa interacţiunilor dintre membrii unei societăţi înlăuntrul aceluiaşi spaţiu social, ceea ce reprezintă, altfel spus, intensificarea comunicării dintre indivizi, creşterea numărului legăturilor morale dintre ei. Densitatea fizică se referă la numărul indivizilor în cadrul aceleiaşi unităţi spaţiale (spaţiu fizic şi social). Densitatea mărită înseamnă contacte mai frecvente şi o îngustare a zonei de afirmare a individualităţii în raport cu aceeaşi unitate de spaţiu fizic.

Aceasta este tensiunea cea mai tipică şi ea indică natura polară, contradictorie, a fenomenului densităţii: creează mai multă libertate individuală, dar în acelaşi timp îngustează spaţiul manifestărilor individuale. Acesta este cadrul emergenţei problemei sociale a agresivităţii în accepţiune durkheimistă.

Indivizi mai mulţi înseamnă contacte mai multe (*densitate dinamică sau morală*), dar şi spaţiu mai mic pentru fiecare individ. Aceasta în raport cu spaţiul fizic sau cu un spaţiu social netransformat. Dacă societatea ar fi rămas în cadrul vechiului tip de solidaritate prin asemănare, rezultatul unei asemenea densităţi sporite ar fi fost *creşterea agresivităţii*.

Prin urmare, se punea problema unei alternative între: creşterea agresivităţii ori creaţia unui nou tip de asociere/solidaritate umană (adică de legătură socială). Ne dăm seama că în această chestiune Durkheim ajunsese în zona de întâlnire cu o altă mare paradigmă a epocii: DARWINISMUL SOCIAL.

În baza acesteia, legea care guvernează contactele dintre oameni este lupta pentru supravieţuire şi selecţia naturală. Teoria darwinistă este deci o teorie a contactelor sau întâlnirilor agresive de vreme ce relaţia socială ia forma luptei pentru supravieţuire.

Durkheim va "revoluţiona" paradigma şi astfel va transforma teoria contactelor agresive. Dar să examinăm pe rând chestiunile.

Societăţile cu solidaritate mecanică se bazau pe o structură segmentară. La un moment dat această structură dispare, or această dispariţie nu putea avea decât o cauză: apropierea indivizilor care erau separaţi (segmentele sociale îi ţineau închişi în alveolele lor). În consecinţă, mişcările se transmit între părţile masei sociale care până atunci nu se atingeau.

În cadrul "sistemului alveolar", inter-relaţiile indivizilor erau închise în interiorul alveolei de care ţineau. "Erau ca un fel de viduri morale între segmentele diverse. Aceste goluri se umplu pe măsură ce sistemul se nivelează. Viaţa socială în loc de a se concentra într-o multitudine de mici foaiere distincte şi asemănătoare, se generalizează, adică apar contacte şi între vechile segmente fragmentate." Raporturile sociale – intra-sociale – devin mai numeroase pentru că se întind dincolo de vechile limite. Diviziunea muncii progresează pe măsură ce sporeşte numărul indivizilor care se află în măsură suficientă în contact spre a acţiona unii asupra altora.

Deci există o creştere a volumului societăţii fie prin sporirea segmentelor sociale (între care nu există legături) sau prin sporirea densităţii dinamice, adică prin sporirea interacţiunilor sociale, şi deci prin anihilarea graniţelor dintre segmente.

> "Dacă convenim să denumim densitate dinamică sau morală această apropiere şi comunicarea activă care rezultă, vom putea spune că progresul diviziunii muncii este în relaţie directă cu DENSITATEA MORALĂ SAU DINAMICĂ a

societății."[128].

Însă densitatea morală nu poate spori fără ca densitatea materială la rându-i să crească şi aceasta serveşte de măsură pentru cea dintâi.

Observăm aşadar că densitatea are în accepțiunea durkheimistă două înțelesuri: densitate fizică – constând în creşterea numărului de indivizi în acelaşi spațiu şi pentru aceleaşi activități – şi densitate morală – constând în intensificarea comunicării dintre indivizi şi grupuri.

Chestiunea fusese observată şi de către Spencer care remarca:

> "creşterea produsă de uniunea grupurilor se acompaniază şi cu o creştere interstițială" [129].

2. Expansiune şi condensare. Volum, densitate, contacte agresive şi creatoare
"Condensarea progresivă a societății" se produce istoric în trei moduri:

1. În vreme ce expansiunea societăților inferioare se produce prin *răspândirea* pe arii întinse, la popoarele mai avansate, dimpotrivă, populația evoluează spre şi prin *concentrare* (trecerea de la economiile pastorale la cele agricole – unde încă persistă întinderi de pământ între familii – şi de aici la economiile urbane, concentrarea creşte).

2. Formarea oraşelor este un "alt simptom" al aceluiaşi fenomen.

> "Oraşele rezultă întotdeauna din nevoia indivizilor de a se ține în contact constant şi cat mai intim posibil; ele sunt tot atâtea puncte în care masa socială se contractă ....; ele nu se pot multiplica şi întinde decât dacă densitatea morală creşte" [130]

Apare tendința provincialilor de a aflui spre oraşe.

Întrucat societățile încep printr-o perioadă agricolă, Tarde priveşte apariția centrelor urbane ca semn de bătrânețe şi decadență. În realitate însă, lucrurile sunt amestecate. La unele popoare (precum indienii din Americi) perioada agrară a durat cat şi popoarele însele. La Roma şi Atena perioada agricolă a încetat devreme. În Occident ea n-a existat niciodată fără amestec. Invers, viața urbană a început mai devreme.

3. În fine, creşte numărul şi rapiditatea căilor de comunicație şi transmisie. Suprimând vidul care separă segmentele sociale, sporeşte densitatea societății. Intensificarea comunicației (căi de comunicații şi transmisie) este simbolul densității morale.

Societățile sunt cu atât mai voluminoase cu cat sunt mai avansate şi cu cat munca este mai divizată.

Vestigiile tipului precedent se regăsesc dedesubtul celui actual şi aşa mai departe. Este formulat aici un principiu din care profesorul H.H. Stahl a dezvoltat o nouă metodă: metoda arheologiei sociale pe care a folosit-o în cercetările asupra "satului devălmaş românesc".

Durkheim stabileşte un principiu de analiză dinamică: întotdeauna sub şi într-un cadru (ruaj) social nou (cum ar fi cel urban) se mențin şi vechile diviziuni sociale.

Multe societăți vechi se mențin sub această formă. *Principiul metodologic derivat* de aici este:

> "Cele mai vaste dintre aceste subdiviziuni /sociale/, cele care le cuprind pe celelalte, corespund tipului social inferior cel mai apropiat în timp.... Se

[128] Ibidem, p. 238, s. red..
[129] *Sociologie*, II, p31, apud Ibidem, p. 238-239.
[130] Durkheim, *De la division...*, III, p. 239.

regăsesc astfel la popoarele cele mai avansate urmele organizării sociale celei mai primitive” [131].

cat priveşte raportul dintre volumul societăţilor şi diviziunea muncii, există excepţii. Astfel, China şi Rusia sunt mult mai voluminoase decât naţiunile cele mai civilizate ale Europei. La aceste popoare diviziunea muncii nu se dezvoltă în relaţie cu volumul social.

O societate segmentară poate atinge un mare număr de segmente şi astfel îşi sporeşte dimensiunile (volumul) dar nu-şi schimbă tipul.

Dezvoltarea de tip modern este intensivă (se manifestă prin concentrare colectivităţilor). Dezvoltarea prin extensiune (în “lărgime”) este opusă dezvoltării în “adâncime” şi se manifestă prin expansiuni şi prin simpla răspândire în spaţiu a unui tip social nedezvoltat. Trebuie să facem distincţie, deci, între *dezvoltarea* tipului social şi simpla sa expansiune când respectivul tip social rămâne nedezvoltat.

Vom ţine seamă de faptul că există societăţi care cresc prin expansiune simplă şi pe seama altor spaţii (ceea ce marxiştii au numit “dezvoltarea în lărgime”, care implică o simplă repetare, reproducere a tipului social nedezvoltat), după cum există societăţi care se dezvoltă prin dezvoltarea tipului social însuşi, adică prin transformare (“dezvoltarea în adâncime”).

“Creşterea volumului social nu accelerează întotdeauna progresul diviziunii muncii, ci numai când masa se contractă în acelaşi timp şi în aceeaşi măsură”[132].

Prin urmare:

volum + densitate dinamică = progres al diviziunii muncii.

Se poate formula *legea* următoare:

"Diviziunea muncii variază în relaţie directă cu volumul şi densitatea societăţilor şi dacă ea progresează continuu în cursul dezvoltării sociale, este pentru că societăţile devin în mod regulat tot mai dense şi mai voluminoase"[133].

Creşterea şi condensarea populaţiilor nu permit, ci necesită, o diviziune mai mare a muncii. Durkheim nu vrea să elimine orice variabilă psihologică intermediară între cele două principale, volum şi densitate pe de o parte, diviziunea muncii pe de alta.

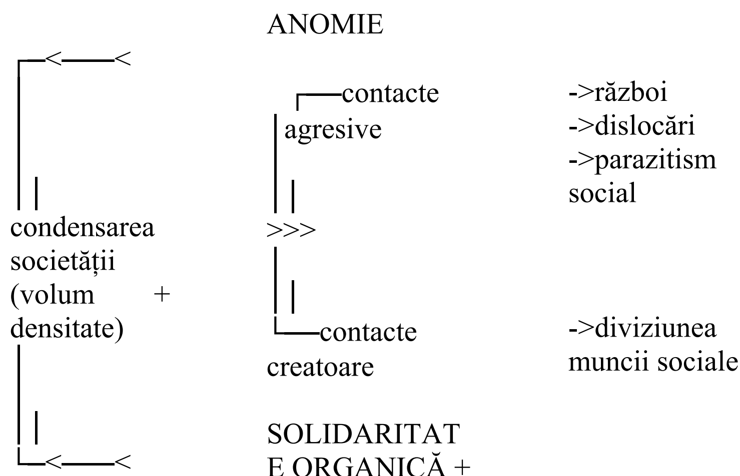
Însă noi am derivat *un concept sociologic latent* care face oarecum loc şi factorului psihologic.

Este vorba despre un tip special de contacte, *CONTACTELE CREATOARE.*

În fapt, Durkheim subînţelege prin densitate morală, comunicaţia activă, creatoare. Dar densitatea poate conduce la contacte agresive manifestate fie sub forma războaielor, fie sub forma dislocării unor mari mase de populaţie silite să migreze în căutarea altui loc social.

[131] Ibidem, p. 242.
[132] Ibidem.
[133] Ibidem, p. 244.

Prin urmare, schema reală este aceasta:



În acest punct Durkheim vine direct în raport cu teoria darwinistă pe care pare a o confirma, cum procedase şi cu teoria spenceriană. Întrebarea este: “de ce oamenii se specializează?”

> “Dacă munca se divizează tot mai mult pe măsură ce societățile devin tot mai voluminoase şi mai dense, aceasta nu este din cauză că circumstanțele exterioare sunt mai variate, ci pentru că lupta pentru viață este mai acută” [134].

Iată-l dar pe Durkheim invocând teoria lui Darwin, care a observat că două organisme având aceleaşi nevoi şi urmărind aceleaşi obiecte se găsesc pretutindeni în *rivalitate*. Dacă numărul lor sporeşte astfel că trebuințele nu mai pot fi satisfăcute, *războiul* izbucneşte. În acest punct s-ar părea că impasul e total şi totuşi Durkheim găseşte o altă ieşire decât cea darwinistă. Ce s-ar întâmpla dacă oamenii în loc de a lupta unii contra altora şi-ar împărți sarcinile diferențiindu-se, căutând deci o nouă soluție şi deci un alt *modus vivendi*.

Adică procedând creator şi cooperativ în loc de a se relaționa agresiv şi deci distrugător. Lucrul acesta fusese sesizat şi de către Darwin în cazul speciilor. El a făcut observația curioasă că în locurile cu mare densitate se înfățişează şi o mare diversitate de specii. Se pare deci că şi în natură operează o asemenea tendință spre a diminua lupta pentru supraviețuire.

> “Astfel, zice Darwin, într-o regiune puțin întinsă, deschisă imigrațiilor şi unde, în consecință, lupta individului contra individului trebuie să fie foarte intensă, se remarcă întotdeauna o mare diversitate a speciilor care-o locuiesc. Am observat că o suprafață acoperită cu gazon de trei picioare pe patru, care fusese expusă timp de ani aceloraşi condiții de viață, hrănea 200 de specii de plante aparținând la 18 genuri şi 8 ordine, ceea ce arată cat de mult diferă aceste plante unele de altele” [135].

Animalele se supun aceleiaşi legi. Se pot găsi pe un stejar până la două sute de specii de insecte, aflate în relație de bună vecinătate, care însă nu s-ar putea accepta

---

[134] Ibidem, p. 248.

[135] Darwin, *Origine des éspéces*, p. 131, apud ibidem, p. 249.

reciproc dacă n-ar fi de specii diferite.

> "Ar fi imposibil, zice Haekel, ca un asemenea număr de indivizi să trăiască pe acest arbore numai pe seama scoarței ori doar a frunzelor" [136].

Aceeaşi lege acționează asupra oamenilor. Numai că la oameni apare un aspect distinct, fiindcă ei nu sunt de specii diferite şi nici nu se află în stare de diferențiere de la început. Dimpotrivă, ne spune Durkheim, societățile primitive sunt omogene.

Pe de altă parte, nici condițiile exterioare nu sunt în stare să producă diferențierea oamenilor şi deci să reducă efectele agresivității, ale luptei pentru supraviețuire. Rămâne un singur răspuns: oamenii îşi creează împreună diferențierea, adică ei sunt creatorii unui nou modus vivendi constând în trecerea de la omogenizare la specializare.

Întrucat, va observa el, dacă oamenii îşi diferențiază ocupațiile (deci îşi accentuează deosebirile, de fapt şi le creează), în loc de a lupta unul contra celuilalt pentru ocuparea aceluiaşi tip de activitate, ei se vor căuta unii pe alții pentru a atinge complementaritatea sarcinilor, necesară atingerii unui scop comun.

Durkheim a întors aşadar teoria lui Darwin spre un surprinzător înțeles: oamenii se specializează, se fac pe ei înşişi după tipare diferențiate, ca să reducă, să diminueze cantitatea de agresivitate.

Ei transfigurează, altfel spus, întâlnirea, contactul naturalmente agresiv, într-o întâlnire, un contact socialmente cooperativ.

Oamenii se creează şi astfel creează pacea (o nouă pace). Oprirea creației înseamnă război. Cauza războaielor este deci blocarea procesului creator în zona contactelor umane (colective).

Iată dar cum teoria luptei pentru supraviețuire şi a contactelor agresive devine prin Durkheim teorie a cooperării şi a contactelor creatoare. Procesul social antrenează deci ori un proces de creştere a valului agresiunii, ori un proces de intensificare creatoare.

Prin urmare cultura este o necesitate vitală, adică rezultă din necesitatea conservării speciei.

Cu cat diferențierea e mai mare cu atât agresiunea e mai mică şi invers.

> "Dacă ne reprezentăm diversele funcții (diferențiate, deci) sub forma unui fascicul ramificat, ieşit dintr-o tulpină comună, lupta este minimă între punctele extreme, şi sporeşte în mod regulat pe măsură ce ne apropiem de centru. Este astfel nu doar în interiorul fiecărui oraş, dar şi în toată cuprinderea societății. Cei care se achită de aceeaşi funcție nu pot prospera decât unii în detrimentul celorlalți"[137].

"Grație diviziunii muncii, rivalii nu mai sunt obligați să se excludă reciproc" [138]
Diviziunea muncii, aşadar, elimină agresivitatea socială.

3. Inteligență, hipertrofie şi nevroză. "Diviziunea muncii este deci un rezultat al luptei pentru viață". Există însă şi o consecință secundară a diviziunii muncii când "funcțiile diferite intră în concurență". "În perioadele de foamete şi criză economică, funcțiile vitale sunt obligate spre a se menține să preia şi subzistența funcțiilor mai puțin esențiale." Se produce deci o eliminare a unor funcții, (o pierdere funcțională). În fine "cateodată pot să apară hipertrofii funcționale care induc suferință altor funcții. De exemplu, există societăți în care sunt prea mulți funcționari sau soldați, sau prea mulți intermediari (…) etc., celelalte profesii suferă atunci de această hipertrofie. O altă consecință secundară,

[136] Haekel, *Histoire de la création naturelle*, p. 240, apud ibidem, p. 249.
[137] Durkheim, *De la division...*, III, p. 250.
[138] Ibidem, p. 253.

pozitivă de data aceasta, este dezvoltarea puternică a unor funcţii psihice, cum ar fi inteligenţa, graţie diviziunii"[139].

> "Viaţa cerebrală se dezvoltă pe măsură ce concurenţa devine mai vie şi în aceeaşi măsură. Se constată aceste procese paralele nu numai în cadrul elitelor ci în toate clasele sociale" [140].

Mediul, schimbându-se, creşte rolul inteligenţei în viaţă. Dar odată cu asemenea creşteri apare o altă consecinţă: maladiile mentale cresc proporţional cu civilizaţia, de preferinţă în oraşe şi mult mai frecvente în marile oraşe decât în cele mici.

Odată cu "progresul cerebral" creşte şi sensibilitatea cerebrală astfel că se poate vorbi despre o nevrozare progresivă potenţială în civilizaţie.

Însă creşterea inteligenţei şi a sensibilităţii sunt factori de creştere a disponibilităţii pentru schimbarea culturală, în genere pentru o cultură mai intensă şi mai variată.

Cultura are şi un alt rol deosebit de important pe care Durkheim îl lasă oarecum în plan secund, în arier-planul discuţiei sale. Este vorba despre rolul ei de liant al unei societăţi supuse presiunii uriaşe a fenomenului de creştere a volumului şi a densităţii.

> "Diviziunea muncii nu se poate efectua decât între membrii unei societăţi deja constituite".

Deci între indivizi care se află într-o *prelegătură socială*, capabilă să-i menţină uniţi în ciuda creşterii agresivităţii provocate de sporirea densităţii. Darwin a determinat procesul de disjuncţie progresivă a indivizilor şi l-a legat de faptul că în natură indivizii sunt izolaţi şi străini unii de alţii. Or, în acest caz, concurenţa îi opune pe unii altora separându-i şi mai mult. Darwin a numit acest proces "legea divergenţei caracterelor". Diviziunea muncii însă nu doar opune, ci şi unifică; ea face să conveargă activităţile pe care tot ea le diferenţiază: apropie ceea ce separă. Întrucat concurenţa n-avea cum să determine un atare rezultat înseamnă că el a preexistat. De aici decurge o CONCLUZIE de o SPECIALĂ însemnătate teoretică şi metodologică, trecută sub tăcere de mai toată lumea:

> "este necesar ca indivizii între care se angajează lupta să fie deja solidari şi să simtă aceasta, adică să aparţină aceleiaşi societăţi. De aceea acolo unde acest sentiment de solidaritate este prea slab pentru a rezista influenţei dispersante a concurenţei apar cu totul alte efecte decât diviziunea muncii. .... /În atari cazuri/ locuitorii în loc de a se specializa se retrag definitiv sau provizoriu din societate; ei emigrează...." [141].

Iată dar că emigraţia se explică prin slăbirea conştiinţei colective şi a solidarităţii. Pe de altă parte, slăbirea energiei creatoare şi a voinţei de specializare (vocaţia muncii) este accentuată acolo unde solidaritatea este scăzută. Tradiţia este deci un potenţial evoluţionar. Iată cum, pentru ca o societate să poată progresa ea trebuie să aibă o tradiţie foarte puternică, altfel doar se dispersează, nu progresează. *Tradiţia* este deci condiţia progresului.

Împărţirea funcţiilor între indivizi (şi grupuri) implicată de diviziunea muncii nu se desfăşoară după un plan dinainte stabilit, ci presupune existenţa unei solidarităţi, a unei înţelegeri, un consens tacit, deci al unui plan mai adânc de solidaritate între membrii grupului. Acest lucru e deosebit de important la începutul procesului, când ştim că agresivitatea este foarte mare (conform legii lui Durkheim cum că în "centru" şi deci în jurul funcţiei încă nediferenţiate, agresivitatea e maximă când numărul indivizilor creşte

[139] Ibidem.
[140] Ibidem,p. 256.
[141] Ibidem,p. 260.

ori numărul interacțiunilor dintre ei scade, cum se întâmplă când dispare o „industrie”, de exemplu). Or acest plan profund al solidarității este de natură afectiv-simbolică şi reprezintă un cadru care menține sentimentul solidarității în cazul indivizilor separați ori aflați în concurență sau în opoziție.

Pe de altă parte, agresorul unui grup va încerca întotdeauna să distrugă tocmai acest cadru, să uzurpe simbolurile centrale, să anihileze sentimentul de solidaritate dintre părțile aflate în competiție sau în conflict.

Când agresorul reuşeşte, apare emigrarea şi blocarea procesului de diviziune a muncii sociale.

> “Diviziunea muncii nu se poate produce, iată, decât în sânul unei societăți preexistente. Prin aceasta, nu înțelegem pur şi simplu că indivizii trebuie să adere *material* unii la alții, ci că este necesar să existe între ei *legături morale* .... Dacă raporturile care încep a se stabili în perioada tatonărilor nu sunt supuse la nici o regulă, dacă nici o putere n-ar modera conflictul intereselor individuale, n-ar putea să iasă nici o ordine nouă.” [142].

Iată dar cat de importante sunt aceste legături morale care supraviețuiesc în surdina oricărui conflict. Când acestea sunt rupte, rezultatul e haosul.

Ruptura lui Durkheim cu teoriile epocii sale şi cu ideile sociale de epocă este radicală.

> “S-a greşit deci când s-a văzut în diviziunea muncii legătura fundamentală a vieții sociale. Munca nu se împarte între indivizi independenți, care, chipurile, se unesc şi se asociază pentru a-şi pune în comun diferitele aptitudini. Ar fi un miracol ca nişte diferențe să se poată racorda aşa de exact spre a forma un tot coerent. Departe de a preceda viața colectivă, ele derivă din ea. Ele nu se pot produce decât în sânul unei societăți şi sub presiunea sentimentelor şi nevoilor sociale .... Există deci o viață socială în afara oricărei diviziuni a muncii, pe care aceasta o presupune” [143].
>
> “Este necesar, deci, ca mai întâi societăți inferioare de acelaşi tip să se confunde în sânul aceleiaşi şi unei singure conştiințe colective pentru ca procesul de diferențiere să poată începe şi reîncepe.” [144]

Acest adevăr a fost ignorat de utilitarişti. Ei concep geneza societății din indivizi izolați şi independenți, care nu intră în relație decât pentru a coopera. Însă o atare teorie admite o veritabilă creație *ex nihilo.*

Astăzi, conştiința teoretică europeană s-a destrămat şi a recăzut sub nivelul de epocă atins de gândirea unificatoare durkheimistă. Au răbufnit din nou teoriile utilitariste, contractualiste, liberaliste (teoria “statului zero”) etc. care fuseseră istovite de gândirea înglobantă a lui Durkheim. Iată de ce întoarcerea la Durkheim este o veritabilă mişcare înainte, un adevărat progres al gândirii sociale. Această întoarcere se poate realiza prin critica de pe poziția teoriei durkheimiste a acelor paradigme care se aflau deja în rivalitate pe avanscena marii teorii izvodite de sociologul francez.

[142] Ibidem,p. 260-261.
[143] Ibidem,p. 261.
[144] Ibidem,p. 262.

IV Anomie şi sinucidere. Sinuciderea egoistă, altruistă şi anomică

1. Anomia sau despre iluziile bunăstării. Ce este anomia (1). Despre *anomie* (*a* = fără, *nomos* = normă, regulă), se vorbeşte mult şi, în cele mai multe cazuri, confuz şi inadecvat. Lumea ştie, în genere, definiţia etimologică a termenului, pe care o aplică apoi la voia întâmplării, făcând adică abstracţie de definiţia lui sociologică, prin care se stabilesc "cauzele", "mecanismele", "tipurile" şi formele de propagare ale anomiei într-o societate. Aşa se face că termenul a pierdut până şi rigoarea teoretică pe care i-a dat-o, de bine de rău, Durkheim. Înainte de a discuta relaţia anomiei cu diviziunea muncii sociale să trecem în revistă înţelesurile termenului.

Teoria anomiei, ca formă patologică a solidarităţii sociale, şi sociologia sinuciderii reprezintă un triumf al ideii comunitariste în sociologie. Patologia solidarităţii sociale se referă tocmai la „suferinţele" comunităţii morale (din individ şi din afara lui). O atare abordare instituie primatul comunităţii în studiile sociologice, ceea ce reprezintă, în esenţă, o perspectivă neocomunitaristă. Este vorba despre un al doilea triumf al ideii comunitariste, după cel datorat doctrinei conservatoare primare a unor Burke, de Bonald, Disraeli, etc. Anomia este incomprehensibilă în afara unei sociologii comunitariste (care postulează primatul comunităţii morale în explicaţiile sociologice). Ca orice creator de noţiuni noi, Durkheim a dat acestui termen un înţeles larg şi apoi a procedat prin circumscriere progresivă, până când a ajuns la o definiţie restrânsă pentru conceptul său.

Urmărind variaţiile sinuciderilor în raport cu variaţiile prin care trece viaţa economică, Durkheim a observat că media sinuciderilor cunoaşte variaţiuni în perioadele de perturbare ale vieţii economice. El constată, bunăoară, că între 1845-1869, "creşterea anuală medie a numărului de falimente" a fost de 3,2%, dar în 1847, creşterea *anuală* a fost de 26%, în 1854 de 37%, iar în 1861 de 20%.

În acelaşi interval, creşterea anuală medie a numărului de sinucideri a fost de 2%, dar în perioadele de criză economică, media sinuciderilor a sporit enorm: cu 17% în 1847, cu 8% în 1854 şi cu 9% în 1861[145]. Însă, constată el, cauza sinuciderilor n-a fost sărăcia sau greutăţile vieţii, ci cu totul altceva. Dovadă că oscilaţia preţurilor şi greutăţile vieţii nu influenţează media anuală a sinuciderilor. Perioadele de bunăstare sau chiar de "renaştere colectivă" nu provoacă o scădere a sinuciderilor. Astfel, "cucerirea Romei" de către Victor-Emmanuel la 1870, consfinţind unitatea Italiei şi perioada de "renaştere colectivă" care i-a urmat n-au adus o scădere a sinuciderilor, ci chiar dimpotrivă, s-a însoţit cu o creştere deosebită a sinuciderilor. (înainte de 1870, cifra a rămas constantă, dar între 1871-1877 a crescut cu 36%).

La fel s-a întâmplat cu Prusia după 1866 şi 1870), unde "grăuntele de putere şi glorie a fost imediat urmat de o înmulţire bruscă a sinuciderilor". După 1870 Germania s-a unificat, "averea publică a fost sporită de o enormă despăgubire de război; comerţul şi industria au luat avânt. Extinderea sinuciderii n-a fost însă niciodată atât de rapidă, crescând cu 90% între 1875-1886, de la 3278 de cazuri la 6212 cazuri" [146].

Creşterea şi deopotrivă descreşterea *puterilor economice* şi *politice* nu influenţează media sinuciderilor.

Anomia are legătură directă cu slăbirea *puterii morale* a unei societăţi (ori a unor

---

[145] Durkheim, *Despre sinucidere*, Humanitas, 1993, p. 194
[146] Ibidem, p. 196.

cazuri sociale ale acesteia). Iar, între puterea morală şi celelalte specii de puteri ale societății nu este o legătură direct proporțională, căci, în vremuri de creştere *bruscă* a prosperității economice (deci a puterii economice), de regulă, scade puterea morală a societății, adică ordinea şi, în consecință, creşte sinuciderea. Lucrul acesta îl precizează Durkheim în mod răspicat:

> "Dacă sinuciderile sunt sporite de crizele industriale sau financiare, fenomenul nu se datorează sărăcirii, de vreme ce şi valurile de prosperitate au aceleaşi efecte, *ci pentru că toate sunt crize, adică perturbări ale ordinii colective (s.n.). Orice zdruncinare a echilibrului, chiar dacă provoacă belşug şi sporirea vitalității generale, favorizează sinuciderea. Întotdeauna când structura socială suferă modificări importante, datorită, fie unei dezvoltări suplimentare, fie unui cataclism neaşteptat, omul îşi ia viața cu mai multă uşurință.* Cum este posibil?" [147].

Înainte de a-l urma pe Durkheim spre răspunsul la această întrebare să stăruim încă asupra conceptului însuşi de *anomie*. Vom observa deci, că, într-o primă accepție, ***anomia** înseamnă orice "perturbare a ordinii colective" (deci sociale) provocată fie de o creştere bruscă, fie de o scădere bruscă (o catastrofă, de exemplu)*. Numai atari oscilații bruşte pot provoca o asemenea "perturbare a ordinii colective".

Dacă deci vom spune că societatea românească se află, astăzi, în stare de anomie, ar însemna că, după o atare apreciere, această societate a trecut printr-un "cataclism neaşteptat" sau printr-o "dezvoltare suplimentară" care i-au afectat în mod radical "ordinea colectivă", şi structura socială. Aceasta ar fi tot una cu o stare de anomie, într-o accepție lărgită. În altă parte, Durkheim precizează că numai acele schimbări bruşte, care afectează "sănătatea medie" a unei societăți, sunt surse de anomie. Aceasta trimite deja la o specificare a noțiunii.

> "Natura umană este, în trăsăturile esențiale, aceeaşi pentru toți cetățenii, deci nu ea va putea desemna limita variabilă necesară" [148].

a dorințelor şi pasiunilor noastre, adică a acelor forțe interioare de care depinde echilibrul, fericirea, satisfacția sau suferința noastră etc.

> "Abstracție făcând de puterile exterioare ce o influențează, sensibilitatea noastră este, prin ea însăşi, prăpastie fără fund, pe care nimic nu o poate umple" [149].

Anomia, într-un sens mai special, apare ca tot ceea ce este dezechilibrare dintre "forțele" noastre interioare (dorințe, pasiuni, sensibilitate etc.) şi "forțele" exterioare (cantitate de bunuri economice, respectabilitatea, aprecierea, puterea, influența, privilegiul, prestigiul etc.). In orice moment ar trebui, deci, ca între "plăcerea acțiunii" şi "nelinişte dureroasă care o însoțeşte" să existe o balanță favorabilă celei dintâi. Anomia este, deci, în acest plan, starea care răstoarnă o asemenea balanță, demotivează acțiunea, o face neplăcută, lipsită de sens, dureroasă, absurdă chiar. Ca să nu se întâmple astfel,

> "ar trebui în primul rând ca *pasiunile să fie limitate* (s.n.); doar aşa ar putea să se armonizeze cu posibilitățile existente şi să fie deci, realizabile. Dacă nimic din interiorul individului nu poate fixa limitele, atunci este nevoie de o *forță exterioară* (s.n.). Trebuie ca o *putere regulatoare* să joace pentru nevoile morale acelaşi rol ca cel al organismului pentru nevoile fizice; trebuie deci să

[147] Ibidem, p. 197.
[148] Ibidem.
[149] Ibidem, p. 200.

> fie o *putere morală*. (...) Constrângerea materială ar fi fără efect; sufletul nu poate fi modificat de forțe fizico-chimice. In măsura în care dorințele nu sunt automat conținute de mecanismele fiziologice, ele nu pot fi stăvilite decât de o limită pe care o acceptă ca fiind dreaptă. (...) acest rol moderator poate fi jucat doar de către societate, fie direct şi în ansamblul său, fie prin intermediul unuia dintre organele sale; este singura putere morală superioară individului şi pe care acesta o acceptă. Doar ea are autoritatea necesară pentru a spune ce este drept şi pentru a fixa punctul dincolo de care pasiunile ar trebui să înceteze” [150].

În acest sens, aşadar, anomia se referă la “dezordinea pasiunilor” într-o societate şi la inexistența ori ineficacitatea unei autorități capabilă să spună ce este drept şi să fixeze limita pasiunilor astfel încat acea limită să fie admisă. Când spui despre o societate că este anomică, spui că îi lipseşte, în întregime “puterea morală” de a fixa ce e drept şi ce e nedrept în acea societate şi de a pune limite acceptate diverselor pasiuni.

Pe de altă parte, nu trebuie să uităm că inclusiv în stările de criză majoră (cataclism, criză economică sau politică etc.), anomia nu cuprinde întreaga societate astfel că Durkheim nu vorbeşte despre “societăți anomice”, ci despre “sinucidere anomică”, sau despre “formele patologice (anomice) ale solidarității sociale” (deci, în cel mai rău caz despre un tip de “solidaritate anomică”, ceea ce însă deja este o contradicție *in adjecto*).

Durkheim admite pentru orice societate un cuantum de anomie care, dovedeşte el, poate să crească foarte mult. El estimează aceste creşteri, de exemplu, prin măsurarea oscilațiilor sinuciderii reale în jurul sinuciderii medii şi aceste oscilații, de exemplu, ating creşteri foarte mari. Aşa de pildă, față de un indice mediu de creştere a sinuciderii, în perioadele obişnuite sau ordinare, de circa 2%, în anii de criză, indicele mediu de creştere anuală poate fi de 7%, 28% sau chiar mai mare. Deşi ponderea sinuciderilor se poate dubla, de exemplu, ea continuă să rămână la proporții foarte mici față de totalul populației.

Riscul sinuciderii, de pildă, poate să fie de 48 la 100.000 sau de 3 la 100.000 şi, ca atare media este de circa 25 la 100.000 față de care zonele în care se înregistrează 48 de sinucideri au creşteri de circa 50%. Aceasta nu înseamnă, însă că acele zone sunt copleşite de anomie ci doar că, înăuntrul lor, scade semnificativ, *puterea morală* şi deci *ordinea colectivă* are o eficacitate mai scăzută. Să reținem, deocamdată, că *anomia înseamnă o anumită perturbare a ordinii colective datorată diminuării puterii morale sau ca urmare a crizei unei autorități capabilă să impună limite sau cote pe care indivizii să le respecte în mod spontan şi de care să asculte tot spontan.*

Ce legătură ar însă o asemenea autoritate cu ordinea însăşi?

> “În fiecare moment al istoriei, observă Durkheim, a existat, în conştiința morală a societăților, un sentiment obscur despre ceea ce valorează fiecare serviciu social, despre remunerația lui respectivă, despre cota medie de bunăstare ce se cuvine lucrătorilor din fiecare profesiune. Diferitele funcții sunt oarecum ierarhizate în opinia generală a societății şi fiecăruia i se atribuie, în funcție de treapta pe care se află, un anumit coeficient de bunăstare. Conform acestor idei există, de exemplu, un mod de a trăi privit drept limita superioară pe care şi-o poate propune un muncitor în cursul existenței lui, după cum există şi o limită inferioară sub care va accepta cu greu să trăiască, dacă s-a achitat de toate

[150] Ibidem, p. 201.

îndatoririle. Ambele limite sunt specifice muncitorului de la sat şi de la oraş, jurnalistului şi servitorului, comerciantului şi funcţionarului, etc. (...). Economiştii protestează inutil: sentimentul public va fi întotdeauna scandalizat când o persoană particulară va irosi fără motiv o cantitate prea mare de bogăţie; se pare de fapt că această intoleranţă nu slăbeşte decât în perioadele de perturbare morală." [151].

Iată, dar, că într-o accepţie restrânsă, anomia se referă la dereglarea scării salariilor sau a standardelor de repartiţie (recompensă) în raport cu ierarhia profesiunilor, a muncilor etc. Scara bunăstării claselor sociale este un element esenţial al ordinii colective a unei societăţi şi perturbarea ei este expresia anomiei, conduce la anomie. Această scară fixează apoi şi scara ambiţiilor, adică "sfera sau limita extremă până la care pot ajunge" ambiţiile cuiva, sferă în limitele căreia fiecare înţelege să-şi fixeze aceste ambiţii fără a dori ori a încerca măcar "să le depăşească".

"Dacă respectă regula, adică dacă are o constituţie morală sănătoasă, fiecare simte că nu este bine să ceară mai mult. Pasiunile capătă astfel un scop şi o limită. Această determinare nu este însă nici rigidă nici absolută. Idealul economic desemnat fiecărei categorii de cetăţeni este el însuşi cuprins între nişte limite în interiorul cărora dorinţele pot să se mişte în libertate" [152].

Anomia deci se referă la prăbuşirea acestor limite şi la anarhia pasiunilor, a dorinţelor şi a pretenţiilor. Ori de cate ori o categorie a ieşit ori a fost scoasă dintre limitele critice între care ar trebui să se înscrie variaţia dorinţelor sale, a pretenţiilor, ambiţiilor şi pasiunilor sale, spunem că acea categorie se află în stare de anomie. Tot astfel, orice proces ori forţă care contribuie la anularea acestor limite critice poate fi considerată o sursă sau cauză de anomie, un agent anomic. Când spunem că o societate este anomică subînţelegem că ea, cu de la sine voinţă, a decis să iasă de sub legea limitelor ceea ce este o altă contradicţie *in adjecto*, fiindcă ar însemna să spunem că singurul agent şi unica sursă de putere morală s-ar comporta imoral. Or, cum arată Durkheim, anumite procese, cum ar fi diviziunea muncii sau creşterea densităţii fizice fără o creştere proporţională a densităţii dinamice, ori anumite fenomene, cum ar fi crizele negative şi pozitive sau cataclismele, sunt cele care pot determina stări anomice, nu societatea însăşi. Deci, dacă spunem că tineretul este anomic, spunem implicit că el este cauza anulării legii pragurilor sau limitelor de variaţie a dorinţelor, pretenţiilor şi ambiţiilor sale. Or, ni se pare că, dimpotrivă, tineretul este cel mai afectat de aceste căderi sau anulări de "limite critice". Cauza anomiei trebuie căutată, deci în altă parte. Unde?

Să reţinem aşadar, că există, în orice societate, o

"limitare relativă şi moderarea ce rezultă din ea îi ajută pe oameni să fie mulţumiţi de soarta lor, stimulându-i cu măsură să o facă ceva mai bună. De aici se naşte sentimentul de bucurie calmă şi activă, plăcerea de a trăi şi de a fi, care, pentru societate ca şi pentru indivizi, caracterizează sănătatea publică." [153]

Echilibrul unei asemenea "fericiri medii" nu poate fi zdruncinat de "cateva decepţii". Tot ceea ce aduce atingere "ierarhiei funcţiilor" si stărilor, ca şi manierei în care "diferitele condiţii" (funcţii, stări etc.) sunt "accesibile indivizilor", afectează tocmai "fericirea medie", diminuează "preţuirea vieţii" şi perturbă ordinea colectivă.

---

[151] Ibidem, p. 201-202.
[152] Ibidem, p. 202.
[153] Ibidem, p. 202.

Doctrinele socialiste, observă Durkheim au crezut că idealul egalitar este soluția definitivă la o atare situație.

> "Dar atunci disciplina morală ar trebui să fie încă şi mai strictă, pentru a-i face pe aceştia din urmă să accepte o situație egală cu a mediocrilor şi neputincioşilor" [154].

Prin urmare, o societate egalitară se obține cu prețul sporirii proporționale a unei coerciții (inegalități) politice. Anomia, deci, este tot una cu tulburarea care se aduce următoarelor laturi sau dimensiuni ale societății:

a) ierarhiile sociale şi manierei de selecție în aceste ierarhii şi funcții;
b) maniera selecției şi mobilității sociale;
c) armonia pasiunilor;
d) fericirea medie;
e) scara salariilor, în genere a recompenselor;
f) cota medie a bunăstării pe categorii;
g) sănătatea publică;
h) intensitatea medie (normală) a nevoilor;
i) scara respectului;
j) credibilitatea autorității;
k) frâna morală ca "limitare interioară", moderatoare care produce mulțumirea, bucuriile calme, plăcerea de a fi şi a trăi;
l) spontaneitatea supunerii la autoritate;
m) clasificarea oamenilor şi a lucrurilor;
n) gradația (scara) satisfacerii sociale (pe categorii) a nevoilor;
o) valoarea forțelor sociale;
p) cota medie de bunăstare pe categorii etc.

Toate acestea şi altele sunt aspecte afectate de anomie, adică de tot ceea ce aduce "tulburarea" societății.

> "Doar atunci când societatea este tulburată, fie printr-o criză dureroasă, fie prin transformări fericite, dar prea bruşte, acțiunea exercitată de societate încetează temporar, de aici provenind ascensiunile bruşte ale curbei sinuciderilor (...). În cazul dezastrelor economice, se produce un soi de declasare ce aruncă brusc anumiți oameni într-o situație inferioară celei pe care o avuseseră înainte. (...) Societatea nu-i poate obişnui instantaneu cu surplusul de tensiune la care sunt supuşi (...) Lucrurile se întâmplă asemănător şi când criza provine dintr-o creştere bruscă a puterii şi averii" [155]

Aşadar, *anomia este tot una cu încetarea temporară a acțiunii societății asupra indivizilor datorată fie unei crize dureroase, cum ar fi dezastrele economice, declasările sociale, cataclismele, fie unei transformări fericite, dar prea bruşte, cum ar fi o creştere bruscă a puterii şi a averii.*

Încetarea bruscă a acțiunii societății se manifestă, cum am precizat, în raport cu ierarhiile funcțiilor, cu selecția socială, cu armonia pasiunilor cu norma fericirii medii, a intensității nevoilor şi a sănătății publice, cu scara salariilor şi cu distribuția bunăstării, cu scara respectului şi a credibilității autorităților, dar, mai ales şi poate în primul rând cu

---

[154] Ibidem, p. 203.
[155] Ibidem, p. 204.

“continuitatea funcțională” a grupurilor sociale sau chiar a societății în ansamblu.

Există deci o a doua accepțiune a anomiei legată strict de “activitatea funcțională”, respectiv de continuitatea funcțiilor şi deci de armonizarea lor.

Ne vom referi la acest aspect în cele ce urmează. Să reținem, deocamdată, că o cercetare care constată că clasificarea oamenilor şi a lucrurilor, ca şi gradația (scara) satisfacerii sociale a nevoilor, au fost tulburate se încadrează în cercetările interesate de anomie. În starea de anomie,

> “oamenii nu mai ştiu ce este posibil şi ce nu, ce este drept şi ce nu, care sunt speranțele şi revendicările legitime, care sunt cele ce depăşesc măsura. Oricat de puțin profundă ar fi zdruncinarea, ea afectează direct principiile ce guvernează modul de repartizare a indivizilor după diferitele meserii. Raporturile între părțile societății fiind modificate, nici ideile care exprimă aceste raporturi nu pot rămâne neschimbate.” [156].

“Spectacolul bogăției şi risipei” unei clase favorizate “naşte în restul societății pofte nemăsurate”. “Dorințele scăpate din frâu nu mai ştiu unde să se oprească”.

> Starea de dereglare sau de anomie este întărită de faptul că pasiunile sunt mai puțin disciplinate exact în momentul când ai avea nevoie de mai multă disciplină” [157].

În starea de anomie, lupta devine violentă fiind lipsită de reguli, concurența devine sălbatică, toate clasele fiind antrenate,

> “căci de fapt nu mai există o clasificare clară a societății. Efortul este cu atât mai mare, cu cat este mai puțin productiv. Cum să nu scadă atunci dorința de a trăi?” [158].

Studiul anomiei ne previne asupra faptului că sărăcia este moderatoare şi că deci societățile sărace nu alunecă atât de uşor în stările de anomie.

> “Nu este întâmplător că numeroase religii propovăduiesc binefacerile şi valorarea morală a sărăciei” [159].
>
> “Obligându-ne la o disciplină permanentă sărăcia ne pregăteşte să acceptăm disciplina colectivă, în timp ce bogăția riscă întotdeauna să trezească spiritul de revoltă, care este originea principală a imoralității.” [160].

Orice sporire a belşugului aduce după sine, iată, un pericol moral şi cu totul altele sunt problemele societăților bogate, cu o puternică diviziune a muncii sociale şi deci cu o puternică civilizație materială. Va trebui să examinăm concepția lui Durkheim despre reconstrucția morală a omenirii în condițiile creşterii civilizației. Vom vedea că el atribuie un rol crucial comunității profesionale.

În vremea în care toate autoritățile tradiționale, din varii motive, intră în criză, rămâne o sursă incontestabilă de autoritate, de solidaritate şi de putere morală: comunitatea profesională. Aceasta a creat şi a salvat Occidentul şi ea este coloana vertebrală a unui Occident amenințat cu puterea dezorganizatoare a bunăstării şi a hedonismului.

Pentru Merton, anomia este consecința unui conflict între structura culturală şi structura socială (prima fiind definită ca un “set organizat de valori normative”; cu

---

[156] Ibidem, p. 204-205.
[157] Ibidem, p. 205.
[158] Ibidem, p. 205.
[159] Ibidem.
[160] Ibidem, p. 205.

funcție reglatorie asupra comportamentului şi cu largă împărtăşire de către membrii societății, iar a doua, fiind definită ca un set organizat de relații sociale între membrii grupurilor sau ai societății).

> "Anomia este concepută ca o prăbuşire a structurii culturale, ce are loc atunci când există o acută disjuncție între normele şi scopurile culturale, de o parte, şi capacitățile membrilor grupului de a acționa în conformitate cu ele." [161]

Structura culturală poate favoriza pe unii (anumite straturi sociale) şi defavoriza pe alții. Ea acționează deci fie ca o "barieră", fie ca o "poartă deschisă"

> "când structura socială şi culturală sunt rău integrate (...) apare o presiune care poate provoca prăbuşirea normelor." [162].

Merton insistă asupra distincției dintre "anomia simplă" şi "acută".

> Anomia simplă se referă la starea de confuzie dintr-un grup sau o societate, care este supusă unui conflict între diversele sisteme de valori generând un (...) sens de separație a membrilor de grupul lor: Anomia acută se referă la o deteriorare şi o dezintegrare a sistemelor de valori ceea ce conduce la anxietăți marcate." [163].

Să recapitulăm cele opt definiții ale anomiei extrase din opera lui Durkheim:

Prima definiție generală: *Anomia desemnează orice perturbare a ordinii colective provocată de mari oscilații bruşte, pozitive şi negative, ale manifestărilor unor grupuri sau societăți întregi.*

Luând în considerare zonele pe care le afectează anomia şi formele ei empirice, putem reconstrui definiția ei ținând seama şi de regimurile operaționale ale conceptului.

A doua definiție generală: *Anomia desemnează perturbarea ordinii colective exprimată prin diminuarea puterii morale ca putere moderatoare şi reglatoare a nevoilor, dorințelor, pasiunilor şi sentimentelor, ceea ce duce la dezorganizarea scării salariilor, a scării prestigiului şi respectului, la dereglări ale cotei medii de bunăstare (creşteri sau scăderi bruşte) ori la diminuarea fericiri medii, a sănătății publice şi a unei autorități capabile să impună o limită de care ascultă toți, pe care toți o consideră dreaptă şi la care se supun spontan.*

A treia definiție: *Anomia desemnează orice încetare temporară a acțiunii societății asupra indivizilor datorată fie unei crize dureroase (dezastre economice, declasări sociale, cataclisme), fie unei transformări fericite dar prea bruşte (creştere bruscă a puterii şi a averii).*

A patra definiție: *Anomia se manifestă ori de cate ori are loc o discontinuitate funcțională sau o dizarmonie de funcții.*

A cincea definiție: *Anomia este intervalul în care regulile tradiționale îşi pierd autoritate fără să fi apărut între timp reguli noi pentru disciplinarea manifestărilor interioare şi exterioare ale omului şi grupurilor sociale.*

A şasea definiție a anomiei: *Anomia desemnează acele scăderi (prăbuşiri) ale activității colective sub parametrii muncii medii, provocând perturbări ale ordinii colective şi discontinuități funcționale exprimate prin corupție, emigrare, blocaje funcționale, abandonul instituțiilor etc.*

A şaptea definiție: *Anomia desemnează diminuarea sau prăbuşirea regulii de conduită care ne ordonă să împlinim înlăuntrul trăirilor (şi afirmărilor noastre)*

[161] R.K.Merton, p.162.
[162] Ibidem, p. 163.
[163] Ibidem.

trăsăturile tipului colectiv, tip pe care-l modelează fiecare popor şi orice comunitate profesională.

A opta definiție: *Orice discontinuitate a ripostei la ofense (colective) produce anomie.*

Între toate acestea se pot opera clasificări:

a) după cele două clase de reguli morale (corespunzând solidarității mecanice şi organice) avem două tipuri anomice asociate celor două tipuri de solidaritate socială;

b) după criteriul funcțional: putem vorbi de anomie a "deficitului funcțional" sau a "hipertrofiei funcționale".

2. Civilizație şi anomie. Ce este anomia (2). Cu Durkheim apare astfel, sociologia devianței. Este sociologia "formei anormale" de manifestare individuală şi colectivă.

> "Se întâmplă, zice Durkheim, ca, adeseori, într-o întreprindere comercială, industrială etc., funcțiile să fie distribuite astfel încat să nu ofere materie suficientă activității indivizilor ...; este o deplorabilă pierdere de forțe... Un fapt distinct acompaniază întotdeauna această risipă, anume o necoordonare mai mare ori mai mică a acestor funcții. Se ştie într-adevăr că într-o administrație în care fiecare angajat este subutilizat, mişcările se ajustează greu între ele, operațiile se desfăşoară ignorându-se întregul, într-un cuvânt, solidaritatea se relaxează, apar incoerența şi dezordinea".[164]
>
> "La curtea ultimului Imperiu, funcțiile erau extrem de specializate şi totuşi se producea acolo o veritabilă anarhie. Iată dar cazuri în care diviziunea muncii, împinsă foarte departe, produce o integrare foarte imperfectă. De unde vine aceasta? Vom fi tentați să răspundem că ceea ce lipseşte este un organ regulator, o direcție. Explicația este puțin satisfăcătoare întrucat, foarte adesea, această stare maladivă, este opera puterii regulatoare – directoare ea însăşi. Pentru ca răul să dispară nu este suficient să existe o acțiune regulatoare, ci ca ea să se exercite într-o anume manieră. ... Prima grijă a unui şef inteligent şi experimentat va fi să suprime ocupațiile inutile şi să distribuie munca astfel ca fiecare să fie suficient ocupat, să sporească deci *activitatea funcțională* a fiecărui lucrător şi ordinea va renaşte spontan în acelaşi timp în care munca va fi economiceşte amenajată" [165].

În consecință, orice diminuare a activității funcționale aduce după sine anomia.

Aşadar, condițiile ieşirii din anomie sunt regarantarea continuității activității funcționale prin sporirea ei.

Ne aflăm în fața unui concept nou, prin care se desemnează acțiunea socială: activitatea funcțională.

Acțiunea socială se manifestă prin activitate imperativă a conştiinței comune – deci ca "acțiune morală" (difuză şi organizată) – şi prin activitatea funcțională, adică prin integrarea muncilor specializate (regulatorul muncii medii).

Dacă în societățile segmentare, conştiința colectivă era cea care constituia forța socială din individ, tot astfel, în societățile organizate, munca medie constantă este aceea care reprezintă forța socială a individului. Când această medie scade sub un prag critic,

---

[164] Durkheim, *De la divizion,* Cartea a III-a, consacrată *Formelor anormale,* cap. III, p. 383.
[165] Ibidem, pp. 383-384.

apare *fenomenul anomiei (*incoerența și risipa). Practic, o atare scădere aduce întreruperi, discontinuități în *activitatea funcțională*.

Există, deci, anumiți parametrii sub care nu trebuie să scadă activitatea funcțională pentru a nu provoca dezordinea funcțională a societății. Rolul statului este să vegheze asupra acestor parametrii strategici. Când activitatea funcțională (munca socială) cade sub nivelul mediu critic al acestor parametrii apar perturbări ale ordinii colective (sociale) și este necesară intervenția statului. În caz contrar, apar fenomene de pierdere funcțională (emigrări masive, corupție, blocaje funcționale, abandonul instituțiilor, război civil etc.).

Există, desigur, societăți care nu sunt afectate de aceste "deficite funcționale". Ba există chiar unele specii animale neafectate de un deficit funcțional (grav pentru alte specii).

Prin urmare, activitatea funcțională are sensul de:

a) muncă socială medie constantă;

b) continuitate a manifestării funcțiilor;

c) continuitatea funcționării unui organism.

> "Ceea ce face ca orice sporire de activitate funcțională să determine o sporire de solidaritate, este faptul că funcțiile unui organism nu pot deveni mai active decât cu condiția de a deveni totodată mai continui ... Orice creștere de activitate într-o funcție, implicând o creștere corespunzătoare în funcțiile solidare, implică o creștere reînnoită în prima funcție: ceea ce nu e posibil decât dacă aceasta capătă o mai mare continuitate" [166].

Există desigur, specii neafectate de deficitul funcțional. Șarpele, de exemplu,

> "nu se hrănește decât la intervale lungi; ... respirația sa, foarte manifestă în anume momente, este uneori aproape nulă; adică funcțiile sale nu sunt strâns legate și pot fi izolate unele de altele fără inconveniente. Rațiunea este că activitatea sa funcțională este mai mică decât aceea a mamiferelor" [167].

În societățile moderne avem de-a face cu legea progresului continuu al activității funcționale, astfel că orice creștere de activitate funcțională într-o parte trebuie să se propage în celelalte părți. Tot ceea ce blochează această propagare este sursă de anomie. Durkheim este, iată, primul funcționalist în sociologie, căci enunță imperativul echilibrului funcțional al societății. Durkheim face din activitatea funcțională un criteriu și un potențial evoluționar. Adică aceasta crește, ca pondere și ca importanță pentru supraviețuire, pe măsură ce urcăm pe scara evoluției. Este clar că dizarmoniile funcționale nu afectează decât speciile cu "activitate funcțională" foarte dezvoltată (afectează mamiferele, de exemplu, dar nu șerpii).

Socialitatea se manifestă, deci, sub două fațete. Una ține de registrul *ființei* (simboluri, idei și modele comunitare, vocația profesională, personalități colective sau modale, geniu național etc.); cealaltă, ține de registrul *existenței* (viețuirea normală, adică modurile de asigurare și conservare a vieții). Omul care trăiește fără legătură cu Dumnezeu sau cu forțele transcendenței (care, la Durkheim sunt totuna cu "societatea"), refuzându-și frământarea morală, tensiunea sentimentelor colective etc., se mulțumește cu regimul existenței. El nu va aduce nici o sporire colectivității sale, căci nu va lucra spre împlinirea ființei acesteia.

Pe de altă parte, e de observat că, la Durkheim, *ființa* este tot una cu *ființa morală*,

---

[166] Ibidem, p. 386.
[167] Ibidem, p. 385.

adică tocmai cu formele de “solidaritate socială”. Prin urmare, există două moduri de a garanta afirmarea *ființei morale* în lume: prin a proteja şi a dezvolta ceea ce ne aseamănă (solidaritatea mecanică) şi prin a ne *specializa* şi a susține corpurile profesionale (ale muncii) din care facem parte (solidaritate organică). Este de observat că primejdia comunistă a constat tocmai în aceea că a vizat distrugerea ființei poporului român, nu împuținarea existenței sale, ceea ce, grav fiind, n-ar fi fost catastrofal ontologic. Este de observat că de la Petru I încoace diversele dominații exercitate asupra românilor au vizat sistematic falsificarea ființei latinității orientale, nu doar schimbarea regimului istoric de existență. Imperiile (de substituție ele însele, cum spune Iorga) au impus sistematic regimuri de des--ființare (etnică, religioasă, familială, etc.), nemulțumindu-se pur şi simplu cu regimuri de exploatare (existențiale). Este însă şi curios de observat că Occidentul a acceptat sistematic agentul subimperialist în această parte a Europei.

De remarcat, pornind de la teoria “deficitului funcțional”, că există societăți care utilizează pentru a se apăra de agresiuni un regim dublu de manifestare: în registrul ființei morale adoptă şi conservă stilul societăților "reci", anistorice, cum ar spune C. L. Strauss şi M. Eliade (adică solidaritatea mecanică); în registrul existenței, adoptă, evident, stilul societăților "calde", istorice (solidaritatea organică). De aceea lupta contra acestor popoare se va desfăşura în registrul de atacare a ființei lor morale (simboluri, idei şi modele comunitare, personalități naționale, geniu național etc.) şi nicidecum în registrul de “dezbatere” a ideilor morale şi a “filosofiilor” solidarității organice (deci ale acelui aparat al forței spirituale cerut de solidaritatea organică). Regimul ființei se afirmă în lume prin manifestările de ființă ale popoarelor. În acest sens, Durkheim este condus să admită că “regula de conduită” care ne ordonă să realizăm în noi trăsăturile “esențiale ale tipului colectiv al umanității” [168]. nu derivă dintr-un tip uman universal, ci dintr-un tip uman pe care şi-l modelează fiecare popor, ba chiar fiecare grup social.

> “În fapt, fiecare popor îşi face din acest aşa-zis tip uman o concepție particulară, care ține de temperamentul său personal. Fiecare şi-l reprezintă după imaginea sa. Chiar moralistul care crede a fi în stare, prin forța gândirii, să se sustragă influenței ideilor ambiante, nu va putea ajunge la un asemenea tip /universal/; întrucat el este cu totul impregnat /de aceste idei/ şi, orice ar face, va regăsi tocmai aceste idei la capătul deducțiilor sale. Iată de ce, fiecare națiune are şcoala sa de filosofie morală în raport cu propriul ei caracter.” [169].

Este drept că această regulă nu se poate achita de ținta ei decât dacă are un “caracter moral”, astfel că o universalitate este implicată în natura ei, iar această universalitate este chiar moralitatea, caracterul ei moral. Oricum este de reținut şi acest înțeles secund al anomiei provocate de “ofensa nepedepsită a sentimentelor colective”. Discontinuitatea ripostei la ofensa adusă ființei (morale) a unei societăți produce şi ea anomie ca şi discontinuitatea activității funcționale.

> “Este imposibil ca ofensele aduse sentimentelor colective fundamentale să fie tolerate fără ca societatea să se dezintegreze; dar trebuie ca ele să fie combătute cu ajutorul acestei reacții particular energice care este ataşată regulilor morale”[170].

Or, observă Durkheim, regula morală îşi atinge ținta ei (de a apăra ființa colectivă din

[168] Ibidem, p. 392.
[169] Ibidem, p. 392.
[170] Ibidem, p. 392.

noi), fie ordonându-ne să ne asemănăm (solidaritatea mecanică), fie să ne specializăm şi deci să ne diferenţiem. Dar această regulă:

"care ne ordonă să ne specializăm, are exact aceeaşi funcţie /ca şi cea care ne ordonă să ne asemănăm/. Ea este tot atât de necesară pentru coeziunea societăţilor, cel puţin cu pornire de la un anume moment al evoluţiei lor înainte. Fără îndoială solidaritatea pe care ea o asigură diferă de cea precedentă ...." [171].

Iată dar că există două clase de reguli morale, însă Durkheim crede că acestea se află într-o relaţie de succesiune, adică răspund unor stadii evoluţionare distincte.

"Societăţile superioare nu se pot menţine, observă el, în echilibru, decât dacă munca este divizată; atracţia semenului pentru semen este tot mai insuficientă pentru a produce acest efect /de echilibru/."[172].

Există, deci, două tipuri anomice, precum există două tipuri de reguli de bază.

Cele două tipuri de reguli corespund aceleiaşi nevoi. Vom observa, în ce ne priveşte, că societăţile nu se dispensează obligatoriu, cu evoluţia lor, de regula asemănătorului, doar că o conservă în forme diferite (comunitate de valori artistice, cultul personalităţii artistice, cultul personalităţii exemplare, a geniului naţional etc.). Ne aflăm iată în faţa unei curioase dezvăluiri, pornind de la teoria durkheimistă, a deficitului funcţional ca "formă anormală". Durkheim crede că deficitul funcţional poate fi redus prin sporirea activităţii funcţionale. Exemplul furnizat de el este concludent:

"O producţie industrială mai mare necesită imobilizarea unei mai mari cantităţi de capital sub formă de maşini; dar acest capital, la rândul său, pentru a se putea întreţine, a-şi repara pierderile .... reclamă o producţie industrială mai mare. Când mişcarea care animă toate părţile unei maşini este foarte rapidă, ea este neîntreruptă pentru că ea trece fără oprire de la unele la altele. Ea se întreţine mutual. Dacă, deci, nu numai o funcţie izolată ci toate deodată devin mai active, continuitatea fiecăreia dintre ele va fi încă mai sporită. Prin urmare, ele vor fi mai solidare ...." [173].

În consecinţă, în sens invers, dacă:

"munca furnizată ... nu este suficientă, este firesc ca solidaritatea ea însăşi să fie nu doar mai puţin perfectă, dar încă să fie în deficit. Este tocmai ceea ce se întâmplă în acele întreprinderi în care sarcinile sunt împărţite în aşa fel încat activitatea fiecărui lucrător este scăzută sub nivelul normal. Diferitele funcţii sunt atunci prea discontinui pentru ca ele să se poată ajusta exact unele cu altele şi să funcţioneze concertat; iată de unde vine incoerenţa care se constată în aceste întreprinderi" [174].

Aşadar, în viziunea lui Durkheim "deficitul muncii" antrenează un deficit funcţional, care conduce la o incoerenţă şi deci la un deficit de solidaritate, respectiv la dezintegrare, dezordine, haos. Soluţia ieşirii este să compensezi acel deficit de muncă, deci să întăreşti (optimizezi) regimul muncii.

Să reţinem, în concluzie, că orice prăbuşire a muncii aduce după sine anomie. Aceasta, ca orice fenomen social, nu este nemijlocit vizibilă ci îmbracă forma unor fenomene de "suprafaţă": "greve", "fluctuaţii", "emigrări", "corupţie", "blocaje", parazitism social,

---

[171] Ibidem.
[172] Ibidem, p. 392.
[173] Ibidem, p. 386.
[174] Ibidem, p. 387.

violențe, crimă, sinucidere etc.

Există însă încă un plan, nesesizat de către Durkheim, din pricina a ceea ce este tocmai achiziția cea mai înaltă a creației sale: legea evoluției de la solidaritate mecanică la solidaritate organică. Este vorba despre acele cazuri în care, la un deficit funcțional se poate răspunde, fie printr-un regim totalizant (politicile totalitare), fie printr-o resuscitare a regimului comunitar al societății (intensificarea valorilor religioase, naționale, morale, etc.) în raport cu ieşirea din criză. Eroarea se repetă astăzi în acele politici care, necreditând aceste popoare cu demnitatea ființei (a ființialității), văd în viața acestora un haos pe care cred a-l eradica prin ordinea unui nou imperiu. Acesta ar fi răspunsul totalizant la o lume aflată în incoerența rezultată din acel deficit funcțional provocat prin scăderea muncii sociale pe vaste întinderi (semicontinentale) sub anume parametrii de siguranță strategică. Metropola capitalistă poate resuscita şi celălalt tip de reacție la deficitul funcțional. Aceasta ar consta în creditarea valorilor substanțiale şi în întărirea nediscriminatorie a statului național ca stat cultural. Acesta a fost modelul wilsonian folosit în concepția Păcii de la Versailles drept soluție la criza provocată de prăbuşirea muncii sociale europene după primul război mondial. Marea metropolă care dirijează astăzi politicile globale este victima unui reducționism. Lipsa de încredere ori chiar şi numai indiferența Metropolei față de valoarea morală a umanității este astăzi principala cauză a crizei răsăritene. Marea Metropolă şi-a pierdut credința în Dumnezeu, încrederea în națiuni (în capacitatea lor de reconstrucție morală) şi în om şi proiectează acest nihilism asupra ființei popoarelor nefericite, aflate în suferință tot din pricina eronatei filosofii politice cu care au reglat lumea postbelică figuri precum Roosvelt, Stalin şi Churchill.

În fond, popoarele Sud-Estului nu cer sprijinul acesta. Ele vor doar să fie lăsate în pace să se dezvolte. Resurse pentru a compensa deficitul funcțional temporar au în valorile lor substanțiale. Acestea trebuie întărite şi astfel marile puteri vor fi scutite de costul înălțării unui imperiu polițist în Europa centrală (în vechiul areal habsburgic), iar popoarele vor fi ocolite de o suferință pe care n-o merită, dar care s-ar putea să fie fatală. Fiindcă Europa de Sud-Est este o regiune de veche civilizație, care reprezintă prin ea însăşi un potențial pentru surpriză în raport cu cei mari şi cu obtuzitatea acestora.

Din punct de vedere istoric, activitatea funcțională are înțeles de activitate continuă. Durkheim observă că istoriceşte

> "munca devine mai continuă pe măsură ce se divizează mai mult. Animalele, sălbaticii, muncesc în maniera cea mai capricioasă, când sunt împinse de necesitatea de a-şi satisface o nevoie imediată. În societățile agricole şi pastorale, munca este aproape integral întreruptă, suspendată, în timpul anotimpurilor neprielnice. La Roma, munca era întreruptă de o multitudine de sărbători sau zile nefaste. În evul mediu, perioadele inactive sunt încă mai multe. Totuşi, pe măsură ce înaintăm în istorie, munca devine o ocupație permanentă, o habitudine şi chiar, dacă această habitudine este suficient consolidată, o nevoie ...." [175]

Diviziunea muncii, aşadar, face indivizii solidari

"nu numai pentru că limitează activitatea fiecăruia ci şi pentru că o sporeşte" [176].

În concluzie putem spune:

[175] Ibidem, p. 389.
[176] Ibidem, p. 400.

a) una din formele anormale ale diviziunii muncii sociale este munca socială discontinuă: deficit funcțional.

b) Reacția la această formă anormală este “sporirea” activității (continuitate şi creştere).

c) Există totuşi şi reacții pur moral-substanțiale la acest deficit funcțional: sporirea rolului valorilor substanțiale.

Prima concluzie de filosofie socială la sociologia durkheimistă este că societățile au o dublă natură: ele sunt ființe morale şi ființe profesionale. Altminteri spus, socialitatea are o dublă natură: este forță morală şi forță profesională. Cele două energii sunt şi coimplicate, nu doar simplu succesive.

Prin urmare, cel mai grav atentat la ființa societăților este atentatul la ființa lor morală şi la forța lor profesională.

Despuierea de cele două energii este ținta capitalismului speculativ, prădalnic şi a comunismului. Capitalismul vizează uneori sporirea forței profesionale a unei societăți. Chiar cu prețul strivirii forței sale morale. Există însă un capitalism de pradă, care vizează deopotrivă spolierea popoarelor de cele două energii şi substanțe. Aceasta este principala cauză a marilor dezordini ale lumii actuale.

Există, vom observa, două tipuri (suporturi) logistice pentru o societate: cel ce garantează solidaritatea (legăturile) mecanică şi cel care asigură solidaritatea (legăturile) organică sau funcțională. Primul tip logistic este compus din toate acele activități (şi instituții) de “spate” care susțin continuitatea manifestărilor simbolice, a sentimentelor şi reprezentărilor colective ale unui popor. Al doilea tip logistic este compus din acele activități şi instituții de “spate” care susțin manifestările ființei profesionale a unei societăți. Războaiele logistice moderne vizează anihilarea celor două suporturi logistice ale unui popor. Este ceea ce se întâmplă azi aproape în tot Răsăritul.

In genere, putem spune că, orice transformare a tiparului instituțional global al unei societăți (dictată de necesități interne, ori externe, cum ar fi o cucerire) antrenează asemenea “războaie logistice” care țintesc distrugerea suporturilor logistice (corpuri, mijloace, scheme etc.) ale vieții instituțional-simbolice ale acelei societăți. Teoria durkheimistă slujeşte, iată, pentru inaugurarea unei noi direcții de cercetare pe care o putem încadra în *sociologia agresiunii colective* sau *a războaielor logistice*.

3. Omul mediu şi formele individualizării. Este de observat că, în raport cu cele două tipuri de solidaritate, ceea ce se schimbă, în ceea ce priveşte personalitatea individuală, este tocmai ființa socială.

În solidaritatea mecanică există în individ două forțe: una care ține de ființa mediocră (media socială) la care se adaugă alta care ține de intensitatea asocierii cu alții, asemănători ție, ceea ce potențează generalitatea mediei. Prin urmare, individul ca atare, ca un ins oarecare, în solidaritatea mecanică, este totuna cu omul comun mediocru, şi numai conştiința colectivă face din el o personalitate ba chiar un comportament creator. Putem vorbi, iată, despre un fel de ființă colectivă din om, care însă este o ființă potențată întrucat este regula morală trăită de toți, în expresiile ei generale şi intensificate. În solidaritatea organică, individul ca atare, ca un ins între alții, este totuna cu specialistul mediocru, adică ceea ce face din el un om adaptabil la o meserie – o muncă. Ceea ce face din el, însă, o personalitate creatoare este acea conştiință a diferențelor, adică acel ceva care ține de realitatea superioară a integrării diferențelor, a totalității acestor diferențe.

Acest ceva poate căpăta tot o formă diferențiată ca valoare culturală: artistică, științifică ori reformator-religioasă (expresiile practice ale acestor forme ale conştiinței colective).

Prin urmare, formula individualizării este, în cele două societăți:

$P=A^n$ (unde: A = elemente asemănătoare);

$P=D^n$ (unde: D = elemente diferențiatoare);

n = numărul experiențelor comune omogenizatoare (în primul caz) şi diferențiatoare (în al doilea caz).

A acumula ceea ce te poate deosebi la maximum de alții – iată imperativul solidarității organice.

A acumula ceea ce te poate apropia (asemăna) la maximum de ceilalți – iată imperativul solidarității mecanice.

Or, ceea ce te poate deosebi la maximum de ceilalți sunt tocmai performanțele profesiunii tale în timp şi în raport cu ceilalți profesionişti. Tot astfel ceea ce te poate asemăna cu alții la maximum este trăirea colectivă, a cat mai multora, cu o mare putere de cuprindere, care la vârf este religioasă. Personalitatea socială culminantă a solidarității mecanice este, deci, *omul religios*, iar a solidarității organice, este marele *creator ştiințific*, deci omul de ştiință.

Prin urmare, în cazul solidarității mecanice, ceea ce se adaugă mediei locale (omului mediu) este o "forță" care provine din intensitatea legăturii de asemănare: intimitate, gradul emoționalității, totalitatea reacției etc. Ceea ce se adaugă specialității (omul de specializare medie) în al doilea caz este o forță care provine din gradul diferențierii legăturilor cu alții, care, în formă sintetică îmbracă forma "performanței".

Prin urmare "performanța", din punct de vedere sociologic, este un indicator al socializării "diferențelor", sau mai precis al sintetizării experiențelor profesionale diferențiate (diviziunea muncii) într-o manifestare individuală capabilă să potențeze ființa profesională colectivă (în individ şi în corpul profesional respectiv).

Ne dăm seama în ce constă diferența între omul mediu (comun) şi omul moral la Durkheim. Este deosebirea între omul mediocru şi omul de performanță şi de vocație. Observăm că nici într-un caz, nici în altul, omul politic nu apare ca model.

Deci "A" şi "D" sunt "indicii" libertății. Libertatea este egală (proporțională) cu intensitatea legăturii de asemănare, în cazul solidarității mecanice, şi cu sinteza diferențelor (performanța) sau a experiențelor diferențiatoare în cazul solidarității organice.

În fapt, ieşirea ("eliberarea") din societate (deci izolarea, "individualizarea") nu conduce la personalitate, ci la omul mediocru, iar la limită, la simplul egoism biologic, adică la animalitate.

Individualizarea capătă, în societățile tradiționale, forma Reformatorului moral, a Reformatorului religios şi a Reformatorului juridic (cazul lui Moise, Hamurabi). În societățile moderne, aceeaşi individualizare capătă forma vocației profesionale, a Omului de ştiință eroică, a Specialistului, a Inovatorului etc. De aceea, ea este mult mai dispersată, pe când primul tip de individualizare era extrem de circumscris la stratul regilor, al preoților şi, cel mult, al marilor funcționari. Observăm însă că, în ciuda deosebirilor tipologice, nici în solidaritatea organică nu apar foarte multe tipuri de individualități, dar că, grație omului de vocație, pot apare mari industriaşi, comercianți, specialişti, deci mari Întreprinzători şi mari Specialişti. În rest însă, masa mare poate rămâne scufundată în mediocritatea omului mediu, din care ies doar la sărbători şi în

acele laturi ritualizate ale vieții zilnice (cum ar fi rugăciunile).

Cum societatea modernă secularizează sărbătoarea (deci slăbeşte, în câmpul ei, intensitatea legăturii sociale), accentuează şi generalizează mediocritatea colectivă (esența masificării colective). Soluția la mediocritatea permanentă este revenirea la religie, la ceremoniile profesionale, la personalism comunitar.

Deci, Întreprinzătorul, Specialistul, Savantul, sunt cele trei direcții ale maximei individualizări în solidaritatea organică.

Reformatorul moral, Profetul şi Legiuitorul sunt cele trei forme şi direcții de maximă individualizare în cadrul solidarității mecanice.

Artistul este o formă comună de individualizare în raport cu cele două tipuri de solidarități.

Fiecare începe prin a fi un biet om mediu. Familia, şcoala, biserica, marea comunitate, profesiunea, vor sădi în fiecare dintre noi germenii din care se poate ivi tipul maximal. În toate cazurile de masă tipul acesta se află distribuit după scoruri care indică scara potențării personale şi deci scara înălțării ontologice care este compusă din tot atâtea gradații ale ființei colective în om.

Acum, desigur, putem crede că cele două tipuri sunt opuse şi exclusive istoriceşte, ori opuse şi complementare, putând fi regăsite toate în compoziții diferite în cadrul aceleiaşi societăți. În acest de-al doilea caz, putem indica şase mari direcții de individualizare maximală şi deci de libertate umană: Reformatorul, Legiuitorul, Profetul, Întreprinzătorul, Specialistul, Savantul. Acestea sunt în acelaşi timp şi funcții ale întregului, prin care, deci, se realizează voința universală a unei colectivități. Iată de ce acestea sunt căile libertății şi nu altele, fiindcă prin ele un individ îşi poate afirma voința în chip universal, în forma ei universală.

La toate aceste şase tipuri, trebuie să-l adăugam şi pe cel de-al şaptelea, care se găseşte într-o poziție medială față de cele două tipuri polare. Este vorba de Înțelept. El are ceva şi din reformator şi din Legiutor şi din Profet, dar şi din Specialist, şi din Întreprinzător şi din Savant. Tuturor acestora li se adaugă Artistul.

Față de aceste forme fundamentale, putem consemna unele forme eterogene, ca de pildă Eruditul, Magicianul, Descoperitorul, Inventatorul etc. Acestea toate însă se află în mare măsură sub semnul unor circumstanțe speciale, care face din aceşti inşi un fel de aleşi ai sorții. A fi magician ori şaman depinde de combinația unor înzestrări deopotrivă ale minții şi ale corpului, care te pot dispensa, bunăoară, de cunoaşterea marilor religii. Tot astfel, a fi marele Descoperitor sau Inventator atârnă de unele circumstanțe istorico-sociale şi chiar astrale, etc. Pentru a ilustra teoria durkheimistă asupra formelor individualizării să stăruim asupra conştiinței religioase şi a omului religios.

4. Tipul religios şi tipul etnic. Durkheim consideră că acolo unde există practici şi credințe comune apare o conştiință comun şi deci o "adeziune unanimă". El a mai remarcat însă că cu cat adeziunea este mai mare cu atât intensitatea acestor credințe şi sentimente este mai mare. În felul acesta ia naştere conştiința religioasă.

Referindu-se critic la teoria lui F. de Coulanges despre societățile cu organizare familială care aveau la bază religia familială – Durkheim inversează raportul:

> "După ce a pus ideea religioasă, fără a o deriva din nimic, el a dedus din ea aranjamentele sociale /familiale/ pe care le observa, pe când contrarul este adevărat, adică acestea din urmă explică puterea şi natura ideii religioase.

> Pentru că toate aceste mase sociale erau formate din elemente omogene, adică întrucat tipul colectiv era aici foarte dezvoltat şi tipurile individuale, rudimentare, era inevitabil ca întreaga viaţă psihică a societăţii să preia un caracter religios.” [177].
>
> “Tocmai întrucat viaţa socială este făcută aproape exclusiv din credinţe şi practici comune care extrag dintr-o adeziune unanimă o intensitate cu totul aparte se întâmplă că religia penetrează aici întreaga viaţă socială” [178].

Prin urmare, adeziunea colectivă antrenează o intensitate aparte a trăirii fiinţei sociale (tipului colectiv) din individ şi astfel se naşte conştiinţa şi sentimentul religios ca expresii ale acestei sociabilităţi maximale. Desigur că ne putem gândi şi la o socialitate minimală, când religiozitatea se estompează şi rămân, în loc, alte expresii ale sentimentului social. Mai apoi, trebuie să observăm că religia este una dintre formele de maximă socializare şi că sentimentul religios nu poate să apară decât în şi la tipul colectiv maximal, ceea ce înseamnă că religiozitatea nu poate trăi în cadre egoiste. Este desigur o problemă să faci o ecuaţie între socialitatea maximală şi conştiinţa religioasă. Nu este prea clar însă de ce dincolo de un anume prag de intensitate a sentimentului religios, acesta desprinde insul de lume, îl conduce în pustie, ca în cazul marilor anahoreţi, ori al pustnicilor, ba cu stâlpnicii conduce la forme de socialitate excepţionale când sunt privite din perspectiva sociologiei tipului colectiv. Fiindcă nici unul dintre aceştia nu poate fi imitat. Aceste socialităţi total nediseminate (dar nu antisociale) arată că trăirile colective intense sunt numai cadrul şi puntea de trecere spre Dumnezeire nu Dumnzeirea însăşi, cum eronat conchide Durkheim.

Mai apoi, dacă religiozitatea ar fi doar expresia tipului colectiv maximal, cum susţine Durkheim, ar însemna că societăţile pot fi clasificate în societăţi religioase şi societăţi nereligioase şi că deci trecerea la solidaritatea organică, unde conştiinţa colectivă devine tot mai indeterminată, ar aduce după sine o diminuare până aproape de zero a sentimentului religios.

Dar oare conştiinţa corporativă, proprie solidarităţii organice, nu este, într-un fel, o resacralizare a solidarismului masei, pe care l-a generalizat sindicalismul profan, de orientare nereligioasă? Iată probleme în pragul cărora sociologul Durkheim se opreşte. Nu şi sociologia lui care, iată, îşi arată valabilitatea şi actualitatea la finele secolului al XX-lea. Teoria formelor sociale ale individualizării se reazemă deci pe o teorie a tipului mediu. Nu putem încheia această prelegere fără o examinare, fie şi sumară a teoriei durkheimiste a tipului mediu.

Durkheim stabileşte legea tipului mediu dublu compus, adică media generală a variaţiei tipurilor medii ale diverselor generaţii. Eroarea unor pseudo-sociologi este de a citi în tipul mediu simplu (al unei “generaţii”) tipul etnopsihic. Durkheim constată însă că acest tip etnopsihic este un tip dublu compus: din media variaţiilor individuale în cadrul unei generaţii date, şi din media variaţiilor în timp a tipurilor sociale medii reprezentative pentru diferite generaţii. Este de observat că istoria sau timpul istoric este, în această viziune, expresia variaţiilor tipului mediu şi deci se măsoară prin “suma” acestor variaţii (la rându-i normalizată ori ba). Aceasta înseamnă că la un moment dat, tipul etnopsihic se modulează după felul de a fi al generaţiilor şi astfel începe a se îndepărta de sine însuşi în

[177] Ibidem, p. 154.
[178] Ibidem, p. 154.

şi prin suma manifestărilor sale. Aceste îndepărtări nu se transmit durabil astfel că tipul social are o repetiţie scăzută şi întotdeauna una relativă întrucat se realizează prin ansambluri de variaţii mai mari sau mai mici. În schimb, tipul etno-psihic are o mare repetabilitate, dar prezenţa şi ponderea lui în mediul acestor variaţii este întotdeauna una nucleară şi, deci, slab vizibilă.

Există deci o tensiune între regimul etnopsihologic al tipului social şi regimul istoric al acestuia. Primul consacră legea repetiţiei, al doilea legea variaţiei.

Compunerea celor două comensurează regimul unei culturi (civilizaţiile). Întrucat unul impune constanţă şi continuitate, iar al doilea variaţie şi schimbare, ne dăm seama că pentru caracterizarea unei societăţi sunt necesare ambele. În fine, cum partea constantă este trasabilă tipului etnopsihic, ne dăm seama că orice sociologie se întemeiază pe o etnopsihologie şi că deci, aşa cum, pentru epocile tribale, tipul clanului şi al familiei erau cele întemeietoare, tot astfel, pentru epoca naţiunilor, tipul poporului este cel constant, iar pentru epoca umanităţii tipul naţional este cel constant, nuclear. Acesta încorporează astăzi partea constantă, repetitivă şi deci înalt transmisibilă a tipului mediu. Cum orice etnopsihologie se întemeiază pe sentimente, pe trăiri religioase, adică pe trăirea intensă a tipului colectiv, înseamnă că orice etnopsihologie se întemeiază pe religie. Cu atât mai mult o sociologie. Există deci o expresie etnopsihică şi una istorică a aceluiaşi tip mediu dublu compus.

Aşadar, trăsăturile cele mai generale formând un fascicol convergent într-un nucleu constant, îmbracă o formă socio-culturală şi reprezintă forma istorică a etnotipului.

Faţă de tipul anterior, cel care-i succede este mai complex, mai amplu şi deci mai cuprinzător incluzându-le pe cele precedente, după o nouă lege care nu este, neapărat, o incluziune în scară (deşi nu este exclusă). E de observat că etnotipul tinde spre forma culturală, dezvoltă în jurul lui diverse forme de cult: cultul strămoşului, cultul eroului, cultul geniului, cultul religios etc., adică diverse forme şi încadrări ale trăirii intensive a tiparului colectiv.

Pe de altă parte, Durkheim constată că tipul etnopsihic se transmite sub forma unor "predispoziţii tot mai indeterminate". Această indeterminaţie progresivă a tipului mediu transmis ar putea fi interpretată fie ca o creştere a gradului său de generalitate, astfel încat, la vârf, el se suprapune peste tipul omului generic, fie ca o creştere a libertăţii individuale şi de grup în raport cu tipul generic (mediu) transmis.

Altminteri spus, individul şi grupul dobândesc o libertate tot mai mare în ceea ce priveşte distanţa faţă de tip şi faţă de modul utilizărilor sale (a acelor caracteristici şi facultăţi generale – medii – care-l compun). Aş numi acest proces esenţializarea şi abstractizarea tipului etnopsihic (ori mediu).

Tipul iniţial concret devine tot mai general şi mai abstract şi în sensul acesta el capătă un caracter tot mai lărgit încat în el se pot recunoaşte grupuri de o extremă diversitate (o diversitate crescândă). Este cazul operei eponime.

În Eminescu se recunosc intelectuali de o largă provenienţă etnică, nu însă în, să zicem, Alexandru cel Bun. Cine, de exemplu, dintre neunguri consimte să se recunoască în Ştefan, întemeietorul dinastiei maghiare? Mai nimeni. În schimb cercetările şi cunoaşterea operei lui Petöfi poate fi o preocupare generică. Tot astfel în privinţa operei lui Tolstoi şi Dostoievski, ori a lui Balzac şi Pascal, ori a lui Blaga şi Descartes etc. Cine, de pildă, se îndoieşte de universalitatea lui Brâncuşi? Dar cine nu ştie că el este român?

Uneori tipul poate urma o direcție de sistematizare religioasă. Este cazul marilor religii naționale ale antichității: Zamolxe, Zoroastru, Budha etc., sunt “zei naționali”, însă în cadrul acestor religii sunt fixate tipuri generice astfel încat cercetările culturii greceşti nu pot face abstracție de zamolxism, de exemplu.

Teoria tipului dublu compus este una dintre contribuțiile notabile ale lui Durkheim la teoria schimbării şi ea trebuie analizată în cadrul paradigmei ereditariste (ansamblul formelor “flexionare” – modulații – pe care le-au îmbrăcat legile privind ereditatea şi rolul ei în schimbarea socială).

5. Sinuciderea egoistă, altruistă şi anomică. Teoria sociologică durkheimistă este una integrală. Ea îşi propune să explice omul şi societățile, cultura şi civilizațiile, ordinea şi haosul, normalitatea şi patologia etc. Nu putem încheia examinarea formelor de individualizare fără a trece în revistă problema *individualizării anormale*, problema *patologiei individualismului modern*. Durkheim o examinează în cadrul teoriei sale despre sinucidere.

Fenomenul sinuciderii este raportat de către Durkheim la procesul cel mai puternic al modernității: creşterea volumului şi a densității populațiilor. Raportul individului cu diversele forme de agresare socială explică direcția pe care o va căpăta viața lui. La rândul său, starea de integrare a unui agregat social (un grup) depinde de “intensitatea vieții colective care circulă prin el”. În sensul acesta familia numeroasă (lărgită), de exemplu, are o mai mare putere de integrare a indivizilor (membrilor săi) decât una puțin numeroasă.

> “În sânul unei familii puțin numeroase, sentimentele, amintirile comune, nu pot deveni destul de intense întrucat nu există suficiente conştiințe pentru a şi le reprezenta şi a le ranforsa împărtăşindu-le ... Dar a spune despre un grup că are o viață comună într-o mai mică măsură decât altul, înseamnă a spune şi că el este mai puțin integrat; întrucat starea de integrare a unui agregat social nu face decât să reflecte intensitatea vieții colective care circulă prin el.”
>
> “În general, definim densitatea unui grup în funcție nu de numărul absolut al indivizilor asociați (este mai curând ceea ce numim volum), ci al numărului de indivizi care, la volum egal, sunt efectiv în relație.”

Tot ceea ce afectează aceste relații – diviziunea muncii, migrațiile, războaiele, revoluțiile, deci marile “comoții sociale” – afectează şi starea individului. Durkheim descoperă o relație puternică între aceste fenomene şi echilibrul individualității, care deci are o natură socială şi o determinare socială.

Examinând variația valului de sinucideri în raport cu marile comoții sociale (revoluții), războaie populare, Durkheim constată că acestea

> “activează sentimentele colective, stimulează spiritul de partid ca patriotism, credința politică sub forma credinței naționale şi concentrând activitățile spre acelaşi scop, determină pe acele intervale o integrare mai mare a societății.” [179]

În aceleaşi intervale sinuciderile scad. Marile războaie naționale induc o scădere a sinuciderilor. În 1866 izbucneşte războiul între Austria şi Italia şi sinuciderile diminuează cu 14%, războiul din 1870-1871 a diminuat sinuciderile în Franța (1869: 5114, 1879: 4.157, 1872: 5275) şi în Germania (Prusia, 1869: 3186, 1870: 2963, 1871: 2723, 1872:

[179] Ibidem, p. 222.

2950).

În timpul revoluţiei din 1848-1849, peste tot în Europa, sinuciderile scad. După aceea, sinuciderile rămân staţionare sau cresc. Crizele electorale au şi ele acelaşi rezultat. Dar nu toate crizele politice şi sociale au acest rezultat. Numai cele care suscită pasiunile. Războaiele pur dinastice nu produc acest efect (exemplu, războiul Crimeii).

În toate aceste cazuri ceea ce acţionează este un element (cauză) comun. S-a constatât că *sinuciderile variază invers proporţional cu:*

a) integrarea societăţii religioase;

b) integrarea societăţii domestice;

c) integrarea societăţii politice.

Cauza comună deci este "integrarea socială", aceasta fiind "proprietatea comună a tuturor grupurilor analizate".

> "Societatea nu se poate dezintegra fără ca, în aceeaşi măsură, individul să nu fie degajat de viaţa socială, fără ca scopurile sale proprii să nu devină preponderente asupra scopurilor comune, fără ca personalitatea sa să nu tindă să treacă deasupra personalităţii colective" [180].

Când anume personalitatea individuală trece deasupra personalităţii colective? În trei cazuri:

a) în marile comoţii sociale când apar marii indivizi (aşa-zisele personalităţi istorice);

b) când personalitatea colectivă cade sub un anume nivel de intensitate morală în ceea ce ar fi personalitatea medie şi

c) când se produce actul deviant (sinucidere etc.).

În primul caz, cele două fenomene de personalitate: colectivă şi individuală merg împreună până la un punct şi apoi, brusc, din marea masă, ţâşneşte unul care-o exprimă exponenţial (omul mare).

În al doilea caz, când masa decade, personalitatea morală preia sarcina relansării personalităţii colective în şi prin sine însuşi ca individualitate exemplară (eroi, martiri, înţelepţi).

În al treilea caz, când scade personalitatea colectivă, apare sinuciderea.

Deci scăderea personalităţii colective (scădere sub nivel moral) poate fi compensată fie prin personalitatea exemplară, creatoare, eroică, fie se propagă sub forma conduitei sinucigaşe. În marile mişcări spirituale colective, ridicarea nivelului personalităţii colective poate conduce la apariţia omului excepţional (un mare cântăreţ, un mare rege etc.). Afirmarea individului în exces (decalaj) faţă de eul social se petrece fie prin potenţarea eului social ori prin diminuarea acestuia în structura psihică a individului respectiv.

> "Dacă deci convenim a numi egoism această stare în care eul individual se afirmă excesiv faţă de eul social şi pe spezele acestuia din urmă, vom putea denumi egoist acest tip particular de sinucidere care rezultă dintr-un individualism demăsurat" [181].

Relaţia dintre eul individual, eul social, starea socială şi personalitate:

[180] Ibidem, p. 223.
[181] Ibidem.

Eul individual	Eul social	Starea socială	Personalitatea
+	++	marile comoții sociale	omul mare
+++	+ -	declinul moral relativ (în colectivitate)	omul exemplar
++	---	declin moral puternic	Sinucigaşul egoist

Din analiza lui Durkheim deci se constată o anume ambiguitate a raportului între teoria sa şi paradigma sa. În primul rând, starea de puternică integrare socială nu este incompatibilă cu marile comoții sociale (revoluții, războaie, etc.). Acestea par a fi mai degrabă produse de un exces al integrării nu de un deficit fiindcă aceste stări arată o creştere a intensității eului social (conştiinței comune). Acest excedent al eului social conduce la apariția eului individual exponențial (personalități reprezentative în plan religios, artistic, social etc.). Tot astfel, când eul social este scăzut (cazul trei: grupurile puternic dezintegrate), avem de-a face nu cu apariția marelui individ (exponentul sau omul exemplar), ci cu apariția marelui egoist, adică a unei personalități negative (sinucigaşul egoist). Când eul social este diminuat, diferența poate fi preluată de personalitatea exemplară, care va readuce eul social la nivelul lui de intensitate optimă sau maximală în şi prin chiar conduita şi manifestările sale exemplare (demne de imitat, admirate şi respectate de alții).

Este deci cu totul aberant să se asimileze stările comunitare, bazate pe o puternică integrare socială, stărilor totalitare, respectiv stările dezintegrate situațiilor democratice. Democrațiile sunt totuşi acele tehnici de persuasiune şi de impunere a *conştiinței comune*. *Anarhiile* sunt cele în care nu poate funcționa *eul social*. Totalitarismul se naşte deci din anarhie, adică din situațiile în care integrarea socială s-a prăbuşit.

Când indivizii fac ce vor, când

> "societatea le recunoaşte dreptul de a face liber ceea ce nu-i poate împiedica să facă ... le este admis să-şi fie stăpânii destinului lor ... . Lor însă le lipseşte rațiunea de a suporta cu răbdare mizeriile existenței ... Într-o societate coerentă şi vivace există de la toți la fiecare şi de la fiecare spre toți un continuu schimb de idei şi sentimente şi o mutuală asistență morală care face ca individul în loc de a fi redus la forțele sale singure, să participe la energia colectivă reîntărind-o pe a sa ..." [182].

Chiar în societățile fondate pe diferențierea individuală,

> "subzistă echivalentul conştiinței colective proprie societăților în care domină solidaritatea mecanică, adică credințele, valorile comune tuturor. Dacă aceste valori comune slăbesc, dacă sfera acestor credințe se reduce la exces, societatea este amenințată cu dezintegrarea" [183].

Soluția la această dezintegrare este, în viziunea sa,

> "organizarea grupurilor profesionale care favorizează integrarea indivizilor în

[182] Ibidem, p. 224.
[183] R. Aron, *op. cit.*, p. 331.

colectivitate” [184].

Când “viaţa împreună” (fie bazată pe comunitate mecanică, fie pe comunitate profesională) este mai scăzută, mai comprimată – ca sferă ori ca intensitate – în populaţii şi în indivizi, partea neacoperită de social (de sociabilitate) este expusă unei manifestări patologice. Când viaţa colectivă (sociabilitatea) este prea intensă în individ, generând un exces de altruism, acesta este

> “într-o asemenea măsură confundat cu grupul încat este incapabil să reziste loviturilor sorţii” [185].

Completa dispariţie (scufundare) a individului în grup îl face disponibil pentru o moarte comandată de imperativele sociale (cazul văduvei care la indieni acceptă să fie arsă pe rug alături de corpul soţului defunct). Ea nu se gândeşte să-şi valorifice “dreptul său la viaţă”.

Sinuciderea anomică creşte, deopotrivă, în perioadele de criză economică şi în cele de mare (extremă) prosperitate, semn că în societatea modernă se produce o criză care se defineşte prin dezintegrarea socială şi prin slăbirea legăturilor sociale.

Altminteri spus, procesul istoric al trecerii la modernitate se însoţeşte cu un efect de slăbire a sociabilităţii, cu un deficit de socialitate în populaţii şi în individ, şi acesta este, cum am văzut, cadrul anomiei (*a* = fără, *nomos* = norme), adică al formelor patologice. Acelaşi cadru generează şi cel de-al treilea tip de sinucidere, sinuciderea anomică. Prin urmare, trecerea la *modernitate*, aduce pe lângă alte lucruri pozitive şi două *forme noi de sinucidere, legate de forma patologică a modernităţii: sinuciderea egoistă şi sinuciderea anomică.*

În societăţile moderne,

> “existenţa socială nu este reglată de cutumă; indivizii sunt în competiţie permanentă unii cu alţii; ei aşteaptă mult de la existenţă, îi cer mult şi sunt permanent pândiţi de suferinţa care se naşte din disproporţia între aspiraţiile şi satisfacţiile lor” [186].

În toate aceste cazuri, aşadar, sinuciderile apar ca “fapte individuale” care însă îmbracă formă socială (“curentele de sinucidere”, “suicidogene”, etc.) şi au o determinare care nu pare a fi pur şi simplu socială, cum crede R. Aron, întrucat se leagă nu de sociabilitate în sine, ci de formele patologice ale sociabilităţii. Prin urmare, prima întrebare se leagă de posibilitatea formelor patologice. Singurul lucru pe care-l putem spune deocamdată este că aceste forme patologice cresc şi se întăresc în societăţile moderne, adică pe măsură ce ne apropiem de modernitate.

6. Cauzele răului. Reacţionarismul lui Durkheim. Teoria formelor patologice ale diviziunii muncii ca şi teoria sinuciderii ca fenomen social reprezintă “marele scandal logic”, pe de o parte, al evoluţionismului, pe de altă parte, al teoriei determinismului sociologic (şi deci al sociologismlui însuşi). Am reţinut din cele prezentate până acum că natura umană şi natura în genere, sunt guvernate de legea sănătăţii sau a “pragurilor critice”, în baza căreia ni se spune că natura are oroare de “prea mult” şi de “prea puţin”, se află adică situată în interiorul unor praguri critice de variaţie. Plăcerea evoluează între un “prea mult” şi un “prea puţin” şi depăşirea acestor praguri o preschimbă în opusul ei.

---

[184] Ibidem.
[185] Ibidem, p. 337.
[186] Ibidem, p. 338.

Natura, aşadar, prin "legile" ei, nu generează "boala socială".

Durkheim demonstrează că formele patologice nu pot fi explicate nici de teoria utilitar-hedonistă, nici de teoriile psihopatologice în genere, deci, formele patologice ale solidarității umane nu pot fi explicate prin şi pe baza naturii umane ori a unui determinism natural (cosmic).

Pe de altă parte, societatea, ne spune Durkheim este, în esența ei, normală şi coerentă.

Cu cat se intensifică viața colectivă într-o populație sau în indivizi, cu atât creşte normalitatea în lume şi deci "moralitatea".

Indiferent că este vorba despre forma tradițională pe care o capătă societatea – aceea de conştiință comună –, ori de forma ei modernă – aceea de solidaritate organică sau funcțională – natura ei este normală şi morală. Ea îmbracă forma morală fie că este vorba despre forma morală difuză, în societățile bazate pe solidaritate mecanică, fie că este vorba despre morala profesională şi deci despre formele morale specializate, în cadrul societăților bazate pe solidaritatea organică. Prin urmare, societatea în natura ei, este normală şi îmbracă o formă morală.

Cum se explică atunci forma anormală, patologică?

Natura umană nu generează, prin legile şi principiul ei forma patologică. Socialitatea ca formă sau mod al existenței universale nu generează, nici ea, prin "legile" ei şi deci prin "natura" ei, formele patologice. Atunci, cum se explică forma anormală? Cine introduce "răul" în existență? Natura (inclusiv natura umană) nu poate fi o cauză a răului. Socialitatea, prin "natura" ei specifică, nu poate fi o cauză a "răului" din existență. şi totuşi răul există şi există, ne spune Durkheim ca a treia dimensiune a existenței. Fiindcă în *De la division du travail social*, Durkheim analizează cele trei forme ale existenței în societate sau sociale: formele normale bazate pe asemănarea oamenilor (morala difuză), formele normale bazate pe deosebirile dintre oameni (morala profesională sau "funcțională") şi formele patologice. Prin urmare, formele patologice reprezintă cea de-a treia dimensiune a existenței umane, şi ele ne previn asupra manifestării răului în existență. Cine, care factori, care "cauze" determină această manifestare a răului din şi în existență? Natura (cauzele naturale) nu determină prin legile ei răul. Socialitatea, prin "legile" ei nu determină nici ea răul din existență. Atunci cine? Care cauză? Există, spune Durkheim, o stare normală şi o dezvoltare normală a societăților umane. El arată că diferențierea meseriilor şi a indivizilor aduc mai multă libertate individuală dar şi o nouă solidaritate socială şi deci o formă nouă a normalității. Şi totuşi în şi prin această dezvoltare, în şi prin această devenire, sporeşte numărul sinuciderilor, a dezordinilor de toate felurile, expresii ale unor "forme patologice" ale organizării vieții în comun şi deci ale socialității. Formele acestea patologice sunt ale socialului şi sunt deci sociale, dar ele sunt introduse în existență de către şi în cadrul proceselor *devenirii colective* a omului.

Sursa răului deci este în aceste procese de devenire ele însele, adică în ***istorie.***

Prin urmare, sursa "bolii", a formelor patologice se află în ce-a de-a treia dimensiune a existenței umane: *dimensiunea istorică*.

Dimensiunea naturală, dimensiunea socială şi dimensiunea istorică sunt cele trei dimensiuni ale existenței umane.

Primele două nu pot genera, prin ele însele, formele patologice. Abia dimensiunea istorică a societății şi deci a vieții colective face posibilă manifestarea răului în existență. Această istoricitate se manifestă sub forma progresului continuu şi nelimitat al diviziunii

muncii sociale. Cu toate că diviziunea muncii sociale are o “funcție morală” întrucat conduce la naşterea unei noi forme de solidaritate umană – cea organică – totuşi, acelaşi proces generează şi formele patologice. Aceasta este ambivalența oricărei deveniri, a oricărui proces istoric. Prin chiar natura şi “legile” lui el poartă cu sine ambivalența binelui şi a răului. Istoria este cauza răului din existență. Prin aceasta, sociologia lui Durkheim şi, prin ea, spiritul secolului al XX-lea, se rupe de mitul şi de ideea progresului. Progresul nu este bun în sine. El este singura cauză care introduce răul în existență. Nu tradiția, nu conştiința comună; nu rezistența la schimbare sunt cauza formelor patologice. Nici natura omului şi nici natura socialului. Acestea sunt, prin natura lor, bune. Istoria şi progresul, istoricitatea însăşi sunt ambivalente. Ele aduc o nouă formă a normalității, dar şi formele patologice. Ele conduc la noua sănătate, dar tot pe atât aduc “boala”. Ele creează deopotrivă cadrul binelui social, dar şi spațiul subistoric al răului.

Progresul şi istoria, deci, sunt locul şi cauza primă a răului din existență.

Cu aceasta Durkheim, practic, a scos spiritul european şi secolul al XIX-lea din servituțile, de sub jugul mitului istoricismului, al progresului şi al evoluționismului. Acestea sunt, în esența lor, probele antiistoricismului, antievoluționismului şi deci ale reacționarismului lui Durkheim.

Durkheim este sociologul formelor noi, revoluționare, dar tot el este sociologul formelor patologice aduse de “noutatea” istoriei, de “progresul” uman. Progresul se relativizează până la nesiguranță. Ceea ce face posibil răul în existență, la modul exclusiv, nu mai poate fi numit progres chiar dacă poate fi numit modernitate şi chiar dacă are “noutate”. O noutate, îndoielnică fiindcă, exceptând scara manifestării, fenomenul corporatist, care generează noua solidaritate socială, nu are o noutate istorică efectivă. Durkheim este, deci, un spirit revoluționar, dar tot el este şi cel mai mare spirit reacționar, de până la el, din câți a dat Europa.

Sociologia lui este deopotrivă sociologia revoluției şi a reacției, este expresia spiritului revoluționar şi reacționar deopotrivă. Reacționarismul este la el acasă în cea mai revoluționară dintre achizițiile spiritului european al acestui secol, în sociologie ca ştiință a formelor normale şi patologice de existență socială, de viață colectivă. Durkheim, deci, este sociologul reacționar cel mai reprezentativ al Europei, de până la el, şi nu trebuie să ne sfiim a o recunoaşte şi nici să nu ne angoaseze a o spune. Reacționarismul este o dimensiune încă mai normală a existenței omeneşti, mai normală şi cu adevărat mai de necesară decât “revoluționarismul”.

Am avut ocazia să arătăm că şi A. Comte şi şcoala lui Le Play dau expresie, în felul lor, acestui spirit reacționar al secolului al XIX-lea. Dacă secolul, în marea metropolă, a fost atât de reacționar, în raport cu toate aspectele existenței şi ale spiritualității, nu are nici un rost să ne mai amăgim cu forța lui de a induce “schimbări revoluționare”.

El a indus mai degrabă reacții la schimbare, “întoarceri” sau cel puțin un spirit al “opririlor”, al stării pe loc. În ceea ce are valoros şi învățător acest *saeculum*, reacționarismul se află pe primul plan. Secolul al XIX-lea prin marii săi exponenți de spirit, ne învață deopotrivă necesitatea reacției şi modul reacției. El este, ca secol învățător, un secol reacționar. În trăirile şi în frământările spirituale ale marilor spirite ale acestui secol se produc uriaşe prăbuşiri. În opera lui Durkheim se deschide regiunea ontologică şi gnoseologică a marilor prăbuşiri spirituale ale unor idei majore ale secolului al XIX-lea.

Ideea contractualistă, filosofia individualismului, teoriile utilitariste, teoria

dreptului natural, raționalismul individual, revoluționarismul uniliniar, ideea progresului (pozitiv), mitul istoriei şi deci al istoricității (devenirii) etc., toate se prăbuşesc spectaculos în cadrul acestei uriaşe opere care este opera lui Durkheim. Marele european se prăbuşeşte cu ele şi renaşte din cenuşa lor, pe alte direcții, cu totul altele, la care am încercat a ne referi. El este deci, un profesor de reacționarism şi un înțelept întrucat ne previne asupra prăbuşirii aşa-numitelor "idei" revoluționare europene.

Bizareria este să constați că aceste idei care s-au prăbuşit în Durkheim, în Pareto, în Comte, în şcoala Le Play, în Max Weber, au fost preluate şi continuate de secolul al XX-lea. Acest secol n-a vrut să "învețe" lecția secolul al XIX-lea. El s-a întors în secolul al XVIII-lea şi astfel a fost pus în situația să repete la proporții sporite şi catastrofale prăbuşirile acestui secol, petrecute deja în secolul al XIX-lea. catastrofele secolului al XX-lea ar fi putut fi evitate dacă Europa ar fi învățat lecția secolului al XIX-lea. Dacă, în loc de a fi revoluționară ca Europa secolului al XVIII-lea, ar fi fost reacționară ca secolul al XIX-lea. Din nefericire, Europa secolului al XX-lea a fost şi a rămas o Europă a celui mai bizar anacronism. Ea s-a întors la spiritul secolului al XVIII-lea deşi experiența universală a secolului al XIX-lea a invalidat integral secolul al XVIII-lea, cu toate ideile lui, de la raționalismul individual şi intelectualist, la mitul progresului şi al "umanitarismului" abstract al teoriei dreptului natural. Toate aceste idei invalide „împodobesc" astăzi spiritul anacronic al Occidentului. Acesta vrea să fie "spiritul învățător" al lumii şi-i cere în această bază să se "sincronizeze". Această "sincronizare" ascunde, însă, din nefericire, o gravă *katacronie*, un mers înapoi, cu peste două sute de ani. "Lecția" nu este de acceptat.

V Volumul si coeziunea societăților. Noologia bătrâneții.

1. Creşterea oraşelor şi prăbuşirea respectului. Am ajuns în punctul în care înțelegerea lui Durkheim nu mai este posibilă în absența unei ancore aruncate într-un timp de după el, în care gândirea sociologică a pornit hotărâtă într-o direcție contrară aceleia în care mersese sociologul francez. În cazul celorlalte paradigme la care ne-am referit, nu ni s-a părut că vectorul timpului sociologic postdurkheimist s-ar fi răsturnat. Nici în cazul paradigmei solidarității, nici în cazul paradigmei corporatiste ori în cazul legii diviziunii muncii sau al anomiei, timpul sociologic postum nu pare a fi operat răsturnări de ax. Schimbări de unghiuri, redefiniri conceptuale etc., da, însă răsturnarea axului, nu. Iată însă că, într-o privință, gândirea sociologică post durkheimistă a operat o atât de radicală reorientare încat aproape că putem vorbi despre o răsturnare a axului de gravitație, instalând o curioasă inadecvare între gândirea lui Durkheim şi cea a unor sociologi contemporani.

În teoria solidarității, Durkheim ne convinge că societățile evoluează de la tipul de societăți "masive" sau "omogene" (solidaritatea mecanică), la societăți diferențiate sau de grup. Sociologi contemporani reprezentativi susțin, dimpotrivă, teza că tendința mişcării societății nu este de la societatea omogenă la societatea grupurilor (create de diviziunea muncii), ci invers, de la societatea grupurilor, la masă. Problema este atât de puternic clătinată încat spre a nu trişa *este absolut necesar să procedăm de această dată nu dinspre Durkheim către noi, ci, oarecum invers, adică, de la teoriile mai recente spre Durkheim.*

Rostul acestui demers nu este unul beletristic, ci tot unul didactic, de vreme ce

năzuinţa noastră rămâne aceeaşi: buna cunoaştere a unui moment semnificativ al istoriei sociologiei şi dreapta lui cântărire. Nu va trebui să fiţi surprinşi, aşadar, când astăzi o să atingem chestiuni teoretice de cucerire foarte recentă. Ne vom întoarce totuşi în punctul la care-a ajuns discuţia noastră ultima dată.

Am evidenţiat în secţiunea anterioară o curioasă despărţire a legii progresului de legea sănătăţii, a istoriei de natură.

Dacă natura este guvernată de legea limitelor (sănătăţii), iar istoria se abate de la aceasta, cum e posibil echilibrul, ordinea şi sănătatea?

Este istoria tot una cu boala? Altminteri spus, progresul civilizaţiei este, în sine, un proces pozitiv sau unul negativ?

Iată-ne dar, în faţa unei alte polarităţi conceptuale: progres-alienare.

Există teorii care susţin că istoria este un proces de progresivă alienare şi teorii care, dimpotrivă, atribuie sens pozitiv istoriei. Acestea sunt teoriile progresului. Durkheim este, între acei sociologi, cel ce-a crezut în teza naturii bune, morale, a socialului şi a procesului istoric. Vom stărui, de aceea, încă asupra teoriei schimbării la E.Durkheim.

Teoria durkheimistă a schimbării ne obligă să examinăm statutul legii trecerii de la solidaritatea mecanică la solidaritatea organică. Această trecere afectează direct statutul individului.

Individul se află concomitent sub acţiunea a două legi cu sens opus: legea solidarităţii mecanice şi legea solidarităţii organice. Mecanismul de acţionare a celei dintâi este conştiinţa colectivă, a celei de-a doua este diviziunea muncii.

Presiunea spre diversificarea diviziunii muncii este

> "în fiecare moment neutralizată de presiunea de sens contrar pe care conştiinţa comună o exercită asupra fiecărei conştiinţe particulare. În vreme ce una ne împinge spre formarea unei personalităţi distincte, cealaltă dimpotrivă, ne cere în mod legic să semănăm cu toată lumea." [187].

Prima, aşadar, ne întoarce spre natura noastră personală, a doua, dimpotrivă, ne împiedică să deviem de la tipul colectiv.

Adeseori, opinia publică împiedică direct diviziunea muncii. În Grecia şi la Roma, de exemplu, industria şi comerţul erau cariere dispreţuite. Corporaţiile medievale care menţineau controlul strict asupra procedeelor erau şi ele factori de inhibiţie ale diviziunii muncii.

> "Emigrarea, colonizarea, resemnarea la o existenţă precară şi, în fine, eliminarea totală a celor mai slabi prin intermediul sinuciderii sau altfel" [188].

Am reţinut că există două tipuri de soluţii la lupta pentru supravieţuire: "soluţia" creatoare (socializatoare) şi "soluţia" anormală (anomică sau deviantă).

Reacţia la lupta pentru supravieţuire îmbracă aşadar, două forme: normală şi anormală.

Formele anormale se manifestă ori de cate ori diviziunea muncii şi deci specializarea sunt împiedicate să se producă.

Pe măsură ce fenomenul se produce totuşi are loc şi o "*indeterminare progresivă a conştiinţei colective*". Atâta vreme cat "mediul colectiv" (social) este acelaşi şi

---

[187] Durkheim, *De la division,* p. 268.
[188] Ibidem, p. 270-271

esențialmente concret, stările de conştiință au acelaşi caracter, impresiile individuale sunt determinate şi conştiința comună are un caracter definit şi puternic. Ea se schimbă însă pe măsură ce *societățile devin mai voluminoase*. Conştiința colectivă devine tot mai abstractă. "Este rațional ceea ce este universal".

Când civilizația se dezvoltă într-un cadru mai vast ea cuprinde oameni mai mulți şi lucruri mai diferite, ideile generale apar în mod necesar şi devin predominante.

> "Sporirea volumului societăților şi mai marea lor condensare, explică această mare transformare. Or, cu cât conştiința comună devine mai *generală* cu atât ea lasă mai mult loc variațiilor individuale. Când Dumnezeu este departe de lucruri şi oameni, acțiunea sa nu mai este continuă şi nu se mai întinde asupra tuturor aspectelor." [189]

Ceea ce face forța *stărilor colective* nu este numai faptul că sunt *comune* ci şi că sunt *moşteniri ale generațiilor anterioare*.

> "Conştiința comună nu se constituie într-adevăr decât foarte lent şi se modifică la fel. E nevoie de timp pentru ca o formă de conduită sau o credință să ajungă la un anume grad de generalitate şi de cristalizare, şi tot astfel pentru a-l pierde. Ea este aproape integral un produs al trecutului. Or ceea ce vine din trecut este obiect de respect. O practică la care se conformează toată lumea în mod unanim are un mare prestigiu; şi dacă ea este întărită în plus şi de asentimentul strămoşilor, curajul de a nu i te supune este încă mai redus. *Autoritatea conştiinței colective este făcută deci în mare parte din autoritatea tradiției*" [190] (s.n. şi s. red.)

Aceasta se va diminua pe măsură ce *tipul segmentar* se va estompa şi el. Or estomparea tipului segmentar este nemijlocit legată de manifestarea unui fenomen capabil să anuleze liniile de demarcație care separă segmentele între ele, să scoată indivizii de sub dependența segmentelor, să-i atragă în altă parte etc. Apar "*migrațiile interioare*" care conduc la *formarea oraşelor*.

Prin urmare, faptul care conduce la destrămarea tipului segmentar este creşterea volumului şi a densității populației, ceea ce generează o migrație internă şi astfel conduce la formarea oraşelor. Acest fenomen care cumulează cele trei caracteristici – *migrație internă, creşterea volumului şi sporirea densității dinamice* a unei populații – este în esența lui fenomenul urban. Termenul uzual folosit pentru a-l denumi este cel de "oraş". Într-adevăr, formarea oraşelor nu e atât un fenomen spontan cat unul provocat de imigrație şi de creştere a densității dinamice; ele primesc aşadar populația din exterior. M. Bertillon a calculat, de exemplu, că:

> "în anii 1866 în vreme ce în media Franței, la 100 de locuitori, 11,25 erau născuți în afara unui departament, în departamentul Senei, această proporție era de 34,67. Această proporție de străini este cu atât mai ridicată cu cat oraşele care fac parte dintr-un departament sunt mai populate. Proporția este de 31,47 în zona Rhône, de 26,29 în Buche-du-Rhône etc. Fenomenul nu se reduce doar la marile oraşe, ci se produce şi în cele mici." [191].

Oraşul deci este produsul social al celor trei procese menționate, este câmpul creat de intersecția lor.

Această mobilitate atrage o slăbire a tuturor tradițiilor şi ceea ce este extrem de

---

[189] Ibidem.
[190] Ibidem.
[191] Ibidem, p. 278-279.

semnificativ în analiza lui Durkheim este faptul că o atare schimbare aduce după sine şi schimbarea poziţiei actorilor sociali pe scena istoriei, a culturii, în ierarhia prestigiului şi a puterii. Forţa tradiţiei atârnă de caracteristicile care-o transmit şi o inculcă; aceştia sunt bătrânii. Ei au fost martorii a ceea ce făcuseră strămoşii. Ei se bucurau de prestigiu.

> "Copilul are conştiinţa inferiorităţii vis-à-vis de persoanele mai în vârstă care-l înconjoară şi el simte că depinde de ei. Respectul reverenţios pe care-l are pentru ei se comunică asupra a tot ceea ce ei zic şi fac. Autoritatea vârstei face, aşadar, autoritatea tradiţiei"[192] (s. red.).

E de remarcat că deja în periferie lucrurile se deosebesc de metropolă. În vreme ce în ariile "centrale", "migraţia interioară" era compusă din persoane aparţinând aceleiaşi culturi etnice, în periferie, această migraţie era compusă din populaţii provenite din dislocarea marilor imperii târzii. Oraşul în periferie este deci, în plus, produsul circulaţiei păturii superpuse a imperiului (migraţia internă a elitei postimperiale).

În fine, este de observat o a doua trăsătură a oraşului periferial. Aici soluţia la lupta pentru supravieţuire nu este specializarea şi deci diviziunea muncii ci: migraţia, colonizarea, eliminarea populaţiei mai slabe (vezi drama bătrânilor), sacrificarea funcţiilor economice nevalorizate de capitalul speculativ, etc. Fenomenul e legat de faptul că aici factorul care reglează întregul proces nu este capitalul productiv ci capitalul speculativ, astfel că motivaţia muncii şi deci a contactelor creator-productive este descurajată fiind întărită motivaţia speculativă; deci, lupta pentru supravieţuire continuă, altfel îmbrăcată. Oraşul capătă aici în mare măsură un caracter parazitar şi proletarian, de *ochlos proletarian* (lumpenburghez şi lumpenproletarian).

În metropolă oraşul este şi produsul sporirii contactelor, a creşterii densităţii muncilor (specializare), pe când, în periferie, oraşul este locul şi produsul accentuării segregărilor şi a violenţelor (creşterea agresiunii): colonizări, eliminarea celor mai slabi, etc. Oraşul devine parazitar şi loc de acumulare a unui *ochlos* proletarian, nu al *demos*-ului ca în metropolă.

În fine, eliminarea populaţiei mai slabe începe, observă Durkheim, în orice oraş, cu eliminarea actorului vechiului tip social: bătrânii. Cele două segmente demografice: bătrânii şi copiii vor fi sacrificate.

Revenind la analiza lui Durkheim vom observa, lucru extrem de interesant, că fenomenul prin care se exteriorizează indeterminarea progresivă a conştiinţei colective este prăbuşirea prestigiului şi deci a respectului. Dar ca să fie posibil acest lucru este absolut necesară o migraţie internă, adică:

> "transplantarea individului, la ieşirea din adolescenţă, într-un mediu nou. El va regăsi şi aici oameni mai în vârstă ca el, dar nu sunt cei cu care a crescut în copilărie. Respectul pe care-l are pentru ei este deci mai mic şi de natură mai convenţională ... El nu depinde de ei şi nici n-a depins vreodată; el nu-i poate respecta decât prin analogie. Este cunoscut, de altfel, că acel cult al vârstei slăbeşte cu civilizaţia; atât de dezvoltat odinioară, el se reduce astăzi la cateva practici de politeţe, inspirate de un fel de milă. Bătrânii sunt mai mult compătimiţi decât temuţi (respectaţi). Vârstele sunt nivelate. Toţi cei care-au ajuns la maturitate se tratează de egali. Ca urmare a acestei nivelări, obiceiurile strămoşilor îşi pierd ascendenţa întrucat ele n-au pe lângă adult reprezentanţi

[192] Ibidem, p. 279.

> autorizaţi. Suntem mai liberi faţă de cei care le încarnează. Solidaritatea vremurilor, a epocilor, este mai puţin sensibilă pentru că nu-şi mai are expresia materială în contactul generaţiilor succesive." [193].

Iată dar cum, în viziunea lui Durkheim, un fapt psihologic capătă proporţii sociale uriaşe. Este vorba despre *prăbuşirea respectului* faţă de bătrâni.

Din punct de vedere psihologic, oraşul, ca tip social este un fenomen de prăbuşire a respectului.

Acest fenomen are valoarea de cauză mediatoare a unei mari schimbări istorice.

Fără această prăbuşire a autorităţii obiceiurilor strămoşeşti n-ar fi fost posibilă nici marea turnantă a mileniului adică schimbarea tipului istoric de civilizaţie. Este de remarcat însă din nou diferenţa dintre aria metropolitană şi cea periferială.

În vreme ce în aria metropolei capitaliste, populaţiile care operau această primenire erau etnic omogene, în aria periferială ele erau etnic eterogene, astfel încat fenomenul diminuării respectului faţă de obiceiurile strămoşeşti a căpătat aici proporţii şi caracteristici speciale, legate de comunicarea culturilor.

Contactul între oraş şi sat nu doar s-a diminuat, ca în aria metropolei, dar s-a rupt cu totul şi a îmbrăcat aici şi o expresie inter-etnică, astfel că între societatea rurală şi cea urbană, între societatea de jos şi cea de sus n-a mai existat nici o legătură, au devenit rivale. În plus, lipsa de respect faţă de tradiţii a îmbrăcat aici şi haina nefericită a raportului inter-etnic.

În felul acesta, reacţia la modernizare îşi schimbă înţelesul în periferie. Ea îmbracă aici înţelesuri noi; oraşul este perceput ca ceva străin, ca loc al dezrădăcinării şi al dezrădăcinaţilor. Cel ieşit din sat este un dezrădăcinat. Apare o întreagă literatură a dezrădăcinării ca fenomen de înstrăinare, atât de acută era ruptura încat orăşeanul era asimilat străinului. Formele capitaliste şi geneza burgheziei capătă aici caracter extrem de dur, ele sunt nemiloase. Expresia la vârf a acestei adversităţi este în România începutului de secol XX răscoala din 1907.

Ruptura faţă de fundamentele tradiţional-strămoşeşti este generalizată, astfel că între alogen şi localnic nu se mai poate face nici o distincţie în cadrul claselor parvenite. Amândoi alcătuiesc în prima fază un tip de burghezie capitalist-urbană compradoare, prădalnică, contribuind în aceeaşi măsură la prăbuşirea respectului faţă de tradiţie.

Este de operat, aşadar, o distincţie între cele două forme de prăbuşire a respectului faţă de tradiţie, faţă de strămoşi şi faţă de bătrâni. În aria "centrală" această cădere a îmbrăcat forma "respectului convenţional", al unui respect de "ochiul lumii" (fenomenul a fost întâi exploatât literar de către Ibsen în *Stâlpii societăţii)* şi deci atenţia pentru afişarea respectabilităţii şi pentru asimilare convenţională la reguli vechi era specială şi reprezenta un factor extrem de important în coagularea noii ordini urbane (chiar dacă era criticată pentru convenţionalismul ei). Fenomenul capătă amploare şi ia forma nevoii de titluri nobiliare în rândurile proaspeţilor îmbogăţiţi. Din acest fenomen s-a ivit *Burghezul gentilom* al lui Molière.

În periferie însă, prăbuşirea respectului este totală şi generalizată faţă de tot ceea ce priveşte *sufletul local şi* manifestările lui, acutizată mai ales faţă de ceea ce reprezintă "moştenirea tradiţiei", cultura strămoşească. Au fost confecţionate ideologii speciale de vestejire a oricărei înclinaţii spre fondul sufletesc autohton (etichetat drept reacţionar,

[193] Ibidem, p. 280.

învechit, medieval etc. şi deci asimilat integral la societatea veche, la tipul social segmentar, la ceea ce, altfel spus, trebuie să dispară spre a lăsa loc "noului"). Astfel, alături de problema socială a satului şi a tradiţiei apare aici şi chestiunea teoretică a conservării etnicităţii şi se constituie o direcţie teoretică, specială, cu aşa-numitele teorii ale specificului etnic (etichetate şi ele ca ideologii reacţionare, învechite).

În fapt, aceste teorii ale specificului etnic îşi propuneau să dovedească faptul că sufletul etnic este plastic, nu ţine de trecut ori de prezent, că nu este, altminteri spus, doar suportul tradiţiei, a vechiului, ci este, deopotrivă, suportul inovaţiei, al potenţialului evoluţionar al modernităţii.

El este forţa modernizărilor.

În Occident, chestiunea nu se punea întrucat acolo noul agent istoric avea acelaşi substrat etnic cu cel vechi. În Orient însă, burghezia este înstrăinată nu doar de profilul psihoistoric al agentului pe care se rezema tradiţia, ci şi de profilul etnic al acestuia. În Occident nu se punea problema apartenenţei etnicităţii, odată asimilată tipului, în Orient această apartenenţă fu expusă relativizărilor, iar etnicităţii de societate segmentară i se pronunţă o sentinţă de condamnare la dispariţie.

Însă Durkheim el însuşi face distincţia între structura segmentară şi solidaritatea mecanică, arătând că însăşi diviziunea muncii se poate dezvolta doar într-o populaţie care comunică, este interconectată prin "legături morale", altfel fiind practic imposibilă.

Sursa şi suportul modernizării este, aşadar, o populaţie care comunică, are legături morale, formează o comunitate, altfel nici diviziunea muncii şi nici contractul nu sunt posibile. Contractul este sursa acordului între indivizi dar sursa valabilităţii contractului este comunitatea naţională sau statul naţional.

Teoriile specificului etnic se originează aşadar într-o realitate sociologică proprie societăţilor periferiale şi se ivesc din necesitatea apărării, nu a vechilor structuri segmentare, ci a identităţii sufleteşti a unei culturi şi a unui popor.

Modernizarea în Occident se face contra structurilor segmentare (medievale, arhaice), în Orient însă se face şi contra popoarelor şi substratului etno-spiritual.

În Occident este respinsă o "cultură socială" (aceea legată de formele de drept, de cutumele şi regulile solidare cu structurile segmentare), în Orient însă este respinsă toată cultura etnică şi deci suportul naţionalităţii burgheze. Aceasta va şi conduce, de altminteri, la conflictul celor două fracţiuni burgheze care-şi vor disputa strategiile dezvoltării: una, total indiferentă la valorile substanţiale, urmărea doar valorile capitaliste, alta subordona aceste valori celor substanţiale, etnoculturale şi respingea un capitalism care se afirma pe spezele şi contra naţionalităţii. Prima viza un capitalism fără naţionalitate, total dizolvat în capitalismul mondial, cealaltă viza un capitalism pus în slujba naţionalităţii şi deci în slujba unui popor, a unei societăţi organice, cu toate clasele ei. În fapt se disputau aici două idei capitaliste: cea metropolitană şi cea periferială. Chestiunea a rămas neschimbată şi astăzi.

Raportul dintre creşterea oraşului şi prăbuşirea tradiţiei a fost dovedit statistico-demografic prin metoda curbelor populaţiei urbane şi provinciale.

Astfel, Cheysson a dovedit că aceste curbe pe grupe de vârstă, pentru Paris şi provincie, nu sunt congruente decât între 15-20 ani şi 50-55 ani. Între 20-50 ani, curba pariziană este mult mai ridicată, dincolo de 50 de ani ea este mult mai scăzută.

Fenomenul a fost interpretat diferit de Tarde în teoria imitaţiei. Tarde a crezut legitim a interpreta declinul tradiţionalismului ca o criză pasageră a evoluţiei sociale, ca o

fază tranzitorie.

> "«Omul nu scapă de jugul cutumei decât pentru a recădea în el, adică pentru a o fixa şi a o consolida readucând în cutumă cuceririle datorate emancipării sale temporare»"[194].

Această "cădere" şi revenire a tradiţionalismului la sfârşitul unei societăţi şi începutul alteia e un fenomen real, dar acest fenomen prin care debutează orice tip social este tot mai puţin violent în raport cu nivelurile de epocă ale succesiunii tipurilor sociale. Cultul strămoşilor azi şi în Roma antică au o intensitate necomparabilă.

Este clar deci, spune Durkheim, că asistăm, în istorie, la o slăbire constant-progreisvă a intensităţii tradiţiei şi deci a intensităţii forţei conştiinţei comune.

2. Legea slăbirii "supravegherii colective". Dacă până aici am examinat, prin fenomenul prăbuşirii respectului, slăbirea tradiţiei (deci a acelei părţi acumulate şi moştenite a conştiinţei comune), de aici încolo ne vom referi la slăbirea părţii actualizate a conştiinţei comune, pe care Durkheim o denumeşte "supraveghere colectivă".

În primul caz se relaxează dependenţa grupului faţă de conştiinţa comună (apare oraşul, care, deci, are şi înţeles de grup social liber faţă de tradiţii), în al doilea caz este vorba despre relaxarea dependenţei individului faţă de conştiinţa comună.

Sociologic, fenomenul este al prăbuşirii respectului şi al slăbirii supra-vegherii colective. Durkheim încadrează acest fenomen în ceea ce denumeşte *"indeterminare progresivă a conştiinţei comune"* (care devine tot mai nedefinită şi mai imprecisă, mai neclară).

> "Pe măsură ce societatea se măreşte şi se concentrează, ea învăluie tot mai puţin individul şi, în consecinţă, tendinţele divergente care apar sunt tot mai imperfect acoperite (integrate)" [195].

E suficient a compara micile oraşe cu marile oraşe. În cele mici, orice tentativă de independenţă este un "obiect de scandal public" şi de "reprobare generală" care, ataşându-se unei atari tendinţe, are puterea de a "descuraja iniţiatorii" [196]. În marile oraşe însă situaţia e pe dos. "Nu eşti nicăieri mai bine ascuns decât într-o mare mulţime."

Durkheim stabileşte o relaţie între mărimea şi concentrarea societăţii, pe de o parte, şi "supravegherea" socială (publică) a mişcărilor individuale, pe de altă parte. Această relaţie ar putea fi astfel definită:

1) Pe măsură ce societatea creşte şi se concentrează, scade puterea ei de supraveghere.

2) Pe măsură ce societatea creşte şi se concentrează, apare primejdia atomizării, masificării şi anomiei (dezintegrării sociale);

3) Această formă patologică însă este contracarată graţie diviziunii muncii sociale şi deci solidarităţii de corp profesional şi de funcţii. Creşterea volumului societăţii slăbeşte vederea ei socială, puterea "ochiului public".

Durkheim stabileşte consecinţele creşterii ori scăderii dimensiunii grupurilor asupra structurii lor. Există deci o problemă dimensională a societăţilor. Aici intervine o curioasă inadecvare între gândirea lui Durkheim şi cea a sociologilor contemporani fiindcă, în vreme ce Durkheim enunţă teza trecerii de la societăţi omogene la societăţi

[194] Tarde, *Lois de l'imitation*, p. 271, apud ibidem, p. 282.
[195] Durkheim, *De la divizion,* p. 283.
[196] Ibidem, p. 284.

diferențiate (de grup), sociologia contemporană (de la G. Simmel şi H. Cooley la Kurt Lewin) consemnează exact tendința inversă: de trecere de la grup la masă (care prin vâscozitatea ei pare a se opune comunicării).

Durkheim definea solidaritatea mecanică prin caracteristicile: similitudinea (nediferențierea) indivizilor, răspuns uniform la stimuli (deci omogenitate), absorbția indivizilor în colectivitate, stereotipii mentale colective, sentimente colective, etc.

Or acestea sunt trăsăturile prin care un Mousseau defineşte masa în studiul său *Masse.*

Dincolo de acest aspect rămân însă cateva chestiuni confirmate. De exemplu, prăbuşirea "respectului" aduce prin ea însăşi obturarea unui canal de comunicare între generații care funcționa fără "zgomote" (surse de distorsionare). De aceea, primul lucru pe care-l face un agresor este să anihileze respectul simbolurilor şi al personalităților exemplare, tocmai pentru a anihila unul dintre canalele de comunicare în interiorul grupului univectorial şi anume, comunicarea între generații.

Grupul autocentrat îşi pierde astfel propria-i centralitate simbolică şi poate fi astfel deviat într-o direcție voită, emanată de la o voință exterioară.

Fenomenul prin care se exprimă supravegherea publică este *curiozitatea*:

> "Curiozitatea colectivă este deci cu atât mai vie cu cat relațiile personale între indivizi sunt mai continui şi mai frecvente" [197].. În lumea modernă însă, "masa afacerilor curente"

separă, se interpune chiar între membrii aceleiaşi familii şi între vecini. Acolo unde populația e mare dar nu şi densă pot apare oraşe mici şi acestea sunt exceptate de la regula scăderii rolului opiniei publice. Acolo însă unde densitatea este în raport direct cu volumul, legăturile personale sunt rare şi slabe: ceilalți sunt uşor pierduți din vedere astfel că apare o "indiferență mutuală" şi deci o scădere a "supravegherii colective".

Durkheim face deci distincție între cele două tipuri de legături sociale:

a) legături personale;

b) legături funcționale.

În contextul societății de mare volum şi de mare densitate, scade numărul legăturilor personale dar se intensifică, odată cu densitatea, numărul de contacte între indivizi, şi devin predominante legăturile funcționale, adică cele cerute de diviziunea muncii sociale.

Prin urmare, trebuie operată distincția între cele trei noțiuni: legături personale, legături funcționale, contacte.

Acestea sunt specii de legături sociale. Odată cu trecerea la solidaritatea organică, cum ne sugerează şi termenul, nu asistăm la o diminuare a legăturilor sociale (cum ne spune teoria atomizării) ci la o scădere a legăturilor personale concomitent cu creşterea frecvenței contactelor (densitatea contactelor) şi a legăturilor funcționale.

Să încercăm a explica ceea ce am enunțat în întâmpinare la legea durkheimistă a slăbirii conştiinței comune generale.

Am precizat că aceasta nu-şi pierde puterea asupra individului şi asupra societății globale atunci când capătă forma de simbol, când îşi încorporează simboluri. Acesta este motivul pentru care războaiele logistice țintesc simbolurile, vizează slăbirea acestora, chiar eliminarea lor din conştiința individuală şi colectivă spre a dobândi nu doar un efect

[197] Ibidem.

de dezagregare socială, ci şi unul de recanalizare a populaţiei în direcţii străine de imperativele culturii şi fiinţei sale comunitare. Chestiunea aceasta ne conduce direct în teritoriul teoriilor despre creşterea organizaţiilor. Să le examinăm, pe scurt.

Yona Friedman, într-o lucrare celebră[198], face dovada că putem spori dimensiunea grupurilor păstrând în acelaşi timp neştirbită forţa conştiinţei comune şi deci a consensului (ceea ce contestă Durkheim).

A spori dimensiunea grupurilor fără a ştirbi conştiinţa comună şi totodată fără a bloca efectele legii diviziunii muncii, reprezintă, într-adevăr, marea provocare la care trebuie să răspundă paradigma durkheimistă.

Chestiunea a fost lămurită în cadrul teoriilor foarte recente despre creşterea organizaţiilor. Este necesar să verificăm tăria ideii durkheimiste în câmpul acestor teorii. A răspunde la întrebarea: *"Cum cresc organizaţiile?",* înseamnă a răspunde la întrebarea cu privire la valabilitatea şi actualitatea ideilor durkheimiste.

A spori volumul şi concentrarea unei populaţii nu conduce obligatoriu la slăbirea conştiinţei comune. Cum e posibil lucrul acesta? Iată ceea ce ne propunem să examinăm.

Este motivul pentru care aducem în acest loc o discuţie despre o chestiune care se pune în toată plenitudinea ei la peste o sută de ani după Durkheim.

Pentru a clarifica o problemă atât de însemnată precum este aceea a raportului dintre conştiinţa comună şi conştiinţa individuală este iată necesară ancorarea într-o epocă ulterioară celei durkheimiste, într-un cadru teoretic în care problema a fost, se pare, lămurită dintr-un unghi mulţumitor. Acest cadru se referă la raportul dintre individ şi dimensiunea grupului. Este posibil, se întreabă Yona Friedman, să trăieşti în societăţi moderne (foarte voluminoase şi dense), fără a fi nevoit să recurgi la tehnica ierarhiilor, care-i face pe unii "şefi" şi pe alţii "sclavi"? Aceasta este tocmai problema durkheimistă a conservării societăţii "egalilor", a "semenilor", într-o lume complexă, ultraspecializată, cu organizaţii complicate etc.

3. Creşterea organizaţiilor şi puterea simbolurilor. Ne vom referi, în cele ce urmează, la problema creşterii organizaţiilor care pare a fi una de tip logistic, adică o creştere exponenţială cu saturaţie.

Procesul de creştere al organizaţiei începe de la un prag inferior (aproape de zero), urmează o desăşurare exponenţială până la un punct flexionar după care urmează o creştere cu saturaţie până când se atinge o limită superioară de creştere numită plafon. Analiza curbei logistice şi a funcţiei sale ($dn/dt=kn\ (N-n)$) nu este suficientă pentru înţelegerea logisticii instituţionale, adică a procesului de creştere a unei organizaţii, creştere a cărei scop este de a menţine sub control distanţele sociale (în spaţiul social) şi secvenţele temporale ale proceselor socio-umane. Problema este extrem de importantă fiindcă de rezolvarea ei depinde menţinerea integrităţii societăţilor naţionale în condiţiile creşterii demografice a unor grupuri umane, cum ar fi de pildă grupul industrial (corporaţia) şi a unor societăţi umane, cum ar fi societatea capitalistă sau de piaţă etc. Internaţionalizarea vieţii economice ameninţă integritatea societăţilor naţionale care se află astfel sub primejdia fragmentării, adică a dizolvării majorităţii sociale (tot una cu o conştiinţă comună generală) în minorităţi sociale, ceea ce conduce la anihilarea consensului şi deci la violenţe (starea de război social).

[198] Yona Friedman, *Comment vivre entre les autres sans être chef et sans être esclave,* Paris, 1974.

Problema creşterii organizaţiilor este, în ultimă instanţă, problema comunicaţiei. Limita de creştere pare a fi circumscrisă de marginile comunicării, dincolo de care se produc segmentările sociale. cat de mare poate fi o organizaţie? Până la ce prag, deci, poate creşte ea? Yona Friedman introduce conceptul de valenţă pentru a indica numărul maxim de indivizi cu care un individ poate comunica direct într-un timp dat. Pornind de aici, Friedman introduce noţiunea de *"bilanţ informaţional"* ("balanţa informaţiilor") care este diferenţa dintre influenţele pe care un individ le primeşte şi cele pe care le exercită. Dacă acest bilanţ este egal, grupul este egalitar, dacă nu, este ierarhizat. În modelul durkheimist, ne dăm seama că solidaritatea mecanică corespunde unei situaţii de bilanţ informaţional egal. Indivizii care reuşesc să scape de legea bilanţului egal sunt regii, preoţii etc. Aceştia sunt cei ce-şi pot îngădui o libertate şi deci sunt singurii care se pot sustrage grupului, afirmându-şi individualitatea.

Pe de altă parte, înţelegem că "libertatea este inegalitară" şi că deci egalitarismul este nonlibertar.

Friedman crede că valenţa unui individ este de 4 pe oră (patru schimburi informaţionale, astfel că influenţa lui se poate exercita doar asupra a 4 indivizi pe oră). În plus, influenţa scade în intensitate pe măsura exercitării sale şi Friedman crede că la a şasea transmisie (valoarea de 1/6) practic influenţa lui este neglijabilă.

Dacă luăm indivizii A şi B, de exemplu, putem determina cate influenţe reale ajung de la unul la celălalt:

	A	B	
A	0	1	1
B	1/2	0	1/2

Bilanţ:
A: 1-½=½
B: ½-1=-½

Observăm deci că bilanţul este diferit la cei doi şi că cel liber este A.

Ne dăm seama că în grupul ierarhizat răspunsul indivizilor la un stimul este diferit de răspunsul grupului (adică de rezultanta răspunsurilor individuale), pe când în grupul egalitar, răspunsul individului va fi tocmai această rezultantă (fiindcă în acest caz individul are acces la întregul spaţiu informaţional şi de influenţe ale grupului: esenţa conştiinţei comune durkheimiste care absoarbe individul).

Friedman măsoară dimensiunea maximă a grupului egalitar (adică acela propriu solidarităţii mecanice). Întrucat autoarea se bazează pe o valenţă de 4 şi pe o capacitate de transmisie de 6, ajunge la formularea unei legi:

> "Nici un grup egalitar compus din fiinţe omeneşti nu poate avea mai mult de 16 membri" [199].
> (op. cit, p. 36).

[199] Ibidem, p. 36.

Aşa se face că marile grupuri morale sunt compuse sub acest prag (cei 12 apostoli, cavalerii mesei rotunde etc.). Tot astfel, înțelegem "gustul pentru sciziune" şi deci predispoziția legică spre tipul segmentar. Aici apare însă zona de infirmare a teoriei lui Durkheim:

a) tipul segmentar îşi poate mări dimensiunea până la cifre foarte mari, cum o să vedem, astfel că sporind dimensiunea şi concentrarea contactelor nu se ajunge obligatoriu la schimbarea tipului segmentar şi nici a solidarității mecanice;

b) conştiința comună se poate menține sub forma ideologiilor, a simbolurilor etc., în condițiile unei nelimitate tendințe spre diviziune (scindare) a colectivității. Aşadar, cum se poate reproduce unitatea grupului în condițiile creşterii dimensiunii sale şi chiar a creşterii gradului său de concentrare (densitate)?

Una dintre "tehnici" este aceea a liderului. Am reținut că pot să apară diferențe în privința *bilanțului informațional* astfel că indivizii pot fi ierarhizați derivându-se liderul. Acesta, la o anume dimensiune a grupului îşi poate exercita influența în mod direct asupra fiecărui membru al grupului ("spațiul de comunicare al leader-ului"). Întrucat leader-ul deja capătă un rol (în canalizarea informației şi în transferul ei), putem constata că el poate comunica în acest fel (adică direct cu toți membrii grupului) dacă se constituie în jurul său mai multe grupuri egalitare. Acest nou tip de grupare – numit de Friedman, *grup specializat* – are deci aceeaşi unitate de comandă, de influență şi de comunicare, în condițiile în care dimensiunile sale au crescut foarte mult. Friedman determină pragul maxim al grupului egalitar la 16 persoane şi valența de 4. Dimensiunea maximală a acestuia poate fi deci de 16 x 4 = 64. Acesta era numărul centuriei romane (peste acest prag un profesor îşi dă seama că nu mai are de-a face cu o clasă).

Peste acest prag nu se poate trece decât periclitând unitatea de influență (şi deci informațională, adică de conştiință) a grupului. Conştiința comună pare a fi din nou sub primejdie. Or culturile străvechi au inventat în aceste situații o tehnică pe care o explicitează "legea lui Parkinson" [200].

Legea lui Parkinson are această formulare:

"1 = 2, deci 2 = 7".

O asemenea relație paradoxală se explică prin aceea că orice influență îşi asociază o rivalitate (chestiune constatâtă de către Darwin), astfel că dacă A are un "subordonat" B, acesta devine fatalmente un rival. În acest caz, A îşi va menține "poziția" dacă îşi va procura un alt "subordonat" C, de acelaşi nivel cu B, distribuindu-şi influența asupra celor "doi rivali", adică sporind rivalitatea cu atât cu cat o diminuează. Este mecanismul tipic de redistribuire a violenței (derivate din rivalitate) care are drept consecință menținerea unității grupului înăuntrul aceleiaşi unități de comandă şi de conştiință colectivă (întrucat grupul se menține). La rândul lor, cei "doi rivali":

> "vor încerca să-şi sporească influența procurându-şi fiecare, mai întâi unul, apoi doi subordonați" [201].

Astfel apare o "piramidă". Comentând legea lui Parkinson, Escarpit arată că o atare piramidă poate atinge un număr de 128 de membri (întrucat dacă admitem că un grup ierarhizat cuprinde un şef şi doi subşefi, şi că fiecare subşef poate comunica cu un grup de 64 de membri, înseamnă că dimensiunea critică a unui atare grup va fi de 2 x 64 = 128,

---

[200] cf. C. N. Parkinson, *Parkinson's Law and other Studies in Administration*, Londra, 1957, apud Escarpit, op.cit., p. 428.
[201] Ibidem, p. 428.

deci 130 indivizi). Acest efectiv corespunde *manipul*-ului roman (ceea ce poate fi cuprins într-o mână) şi, în consecinţă, Escarpit îl numeşte *grup manipular*.

Concluzia lui Escarpit este că aceasta este limita în care un leader poate "ţine în mână" jocul interacţiunilor din interiorul grupului. Dincolo de acest prag se poate trece numai după şi dacă se utilizează alte două "tehnici" sociologice alternative: "modelul univectorial" (constând în introducerea de informaţie sub formă de instrucţiuni de la o sursă unică) şi modelul deliberativ (informaţia e introdusă sub forma unei interogaţii în grupul destinat să ia decizia).

Yona Friedman stabileşte dimensiunea critică a acestor grupuri la 900. [202]

Mai departe, prin mediatizare (introducere de *media* pentru comunicare), dimensiunea grupurilor poate creşte extrem de mult (vezi cazul celui de-al doilea război mondial unde s-au ilustrat acţiuni unitare la dimensiuni planetare), de unde şi conceptul de "război total" sau "război automatizat". Problema dimensiunii critice este problema canalului de comunicare (eroarea lui Napoleon care la Waterloo a calculat greşit capacitatea canalului său de comunicare trimiţând spre Grouchy doar un singur mesager: "zgomotul" survenit a anulat informaţia /zgomotul a fost ghiuleaua care i-a ucis solul/).

Există şi alte tehnici sociologice de prezervare a unităţii grupului în condiţiile creşterii dimensiunilor sale. Una este tehnica *respectului* şi Durkheim analizează chestiunea în legătură cu prăbuşirea respectului în marile oraşe, ceea ce aduce slăbirea rolului conştiinţei comune şi deci diminuarea solidarităţii mecanice.

O altă tehnică de menţinere a unităţii conştiinţei comune este simbolul. Acesta, concretizat în uniforme, insigne, sau orice alt suport, permite indivizilor să se autodefinească într-un câmp extrem de lărgit în care se intersectează spaţii de comunicare. Or aceste puncte de intersecţie care menţin sistemul şi ajută indivizii să-şi definească identitatea de grup, sunt tocmai simbolurile (Aşa cum, de exemplu, în cadrul grupurilor, o "valoare morală", precum "fraternitatea armelor", reface starea egalitară a acestora).

Simbolurile sunt, aşadar, puncte de intersecţie a unor *spaţii de comunicare* diverse, "locuri" de identitate a indivizilor între ei şi a fiecăruia cu grupul mare în care se dezvoltă spaţiile de comunicare diferenţiate etc. Acelaşi rol revine personalităţilor exemplare, simbolice, unor idei-forţă, operelor eponime etc. "Cultul" acestora are rostul de a furniza al doilea cadru de intersecţie a spaţiilor de comunicare deja intersectate la un prim nivel. De aici uriaşa importanţă a unor opere precum cea shakespeariană, eminesciană etc.

Mai mult chiar, cum bine remarcă Escarpit, evoluţia capitalistă a fost însoţită uneori nu de slăbirea conştiinţei comune ci de întărirea ei. Astfel, odată cu inventarea tiparului a fost posibilă creşterea dimensiunii grupului deliberativ, întrucat a permis utilizarea "canalelor multidirecţionale". Dar odată cu tiparul şi deci cu creşterea densităţii dinamice (comunicaţionale, morale) nu numai că solidaritatea mecanică n-a slăbit, ba chiar s-a întărit şi a fost aleasă deliberat în anumite condiţii. Astfel, protestantismul s-a putut întoarce – şi a făcut-o efectiv – graţie tiparului, la modelul grupului egalitar de bază caracteristic creştinismului primitiv. Or protestantismul a mers paralel şi a stimulat chiar diviziunea muncii sociale implicate de dezvoltarea capitalistă (apariţia clasei burgheze care dădea prioritate "instanţei deliberative", nu celei unidirecţionale). Mai apoi, dezvoltarea statelor (care sunt sisteme univectoriale) şi a operelor eponime (în care se concentrează simbolurile universale ale culturii) au menţinut conştiinţa comună, n-au slăbit-o.

---

[202] Friedman, op.cit., p. 37, apud Ibidem, p. 430.

Modelul bizantin este şi el un cadru de conservare a conştiinţei comune odată cu progresul diviziunii muncii sociale. Acest model – inventat de Constantin – suprapune un cler ierarhizat (deci un model univectorial) peste o dispunere de grupuri egalitare (comunităţile de credincioşi). De la nivelul *conciliului*, Biserica îşi exercita influenţa univectorială asupra grupurilor religioase egalitare. Iată dar că invenţia unor tehnici comunicaţionale (mediatoare) permit menţinerea conştiinţei comune dincolo de dimensiunea critică a structurii segmentare pe care Yona Friedman a stabilit-o, cum am văzut, la pragul de 900.

Când se menţine conştiinţa comună peste acest prag putem vorbi despre o noţiune nouă, pe care Escarpit o numeşte *"grup ansamblu"* (masa, femeile, abonaţii telefonici, intelectualii, telespectatorii etc. sunt exemple de grupuri-ansamblu).

Elementul definitoriu al grupului-ansamblu este *"conştiinţa de identitate a grupului ansamblu"*. Această conştiinţă colectivă

> "presupune cunoaşterea de către fiecare membru al grupului ... a caracteristicilor generale ce definesc ansamblul" [203].

Experienţele cumulate în aceste grupuri – ansamblu delimitează spaţii colective de comunicare. "Intersectarea" acestora conferă ansamblului o identitate de grup [204]. Toate elementele care servesc de purtătoare ale memoriei colective au un rol decisiv în formarea acestei identităţi. Între aceste elemente, limba are rolul esenţial. Condiţia constituirii acestei identităţi este ca:

> "experimentele să poată fi recunoscute ca analoage şi deci comparate şi, prin urmare, cunoscute reciproc de un număr suficient de indivizi." [205].

Pentru realizarea acestei condiţii este necesar ca aparatul difuzării de "informaţii", comunicaţia în genere, să capete o structură "«în umbrelă»" (de aici lupta pentru dobândirea de unde radiofonice, pentru realizarea şcolii publice – pusă la punct în Franţa de legile lui Guizot în 1833, lege ce fixa în fiecare sat un institutor controlat prin includerea sa într-un grup ierarhic univectorial). Tot astfel extinderea modelului univectorial la mijloacele moderne de difuzare, statul ierarhic şi centralizat etc., sunt toate expresia unei structuri "în umbrelă" şi, adăugăm noi, toate sunt expresii ale sporirii rolului conştiinţei comune nu a diminuării ei în timp, ceea ce amendează serios legea lui Durkheim.

Astăzi, societăţile sunt compuse din suprapunerea unor grupuri deliberative şi a unor grupuri ierarhice univectoriale (statul, forme de putere etc.). În acestea sunt inserate şi grupuri deliberative (sistemul parlamentar).

Grupurile-ansamblu dispun deci de o serie de tehnici prin care-şi construiesc şi reconstruiesc mereu identitatea, şi-o elaborează. Deposedarea grupului-ansamblu de aceste tehnici aduce ştergerea identităţii sale, destrămarea ansamblului şi deci anihilarea conştiinţei comune. Orice "lectură" se face pe baza interogaţiilor majorităţii membrilor unui grup. Aceste interogaţii sunt sintetizate uneori de o personalitate în jurul căreia – graţie operei sale – se poate crea un consens care devine o cheie de lectură colectivă a lumii şi totodată sursa unui proces creator. "Acest proces este egalitar", observă Escarpit şi leader-ul poate fi schimbat în orice moment al lecturii. De exemplu, Marx a fost un leader în interiorul unui grup egalitar care a devenit, observă tot Escarpit, leader al altor grupuri egalitare din cadrul grupului-ansamblu al muncitorilor în raport cu lectura şi

---

[203] Ibidem, p. 436.
[204] Ibidem, p. 436.
[205] Ibidem, pp. 436-437.

interpretarea comună a mesajelor societății burgheze. Iată dar că o personalitate culturală, la rândul ei, este şi ea expresia biruinței conştiinței comune în orice epocă, oricat de avansat ar fi progresul diviziunii muncii sociale. Când în jurul unei personalități se cristalizează o doctrină, i se conferă acesteia o autoritate permanentă care asigură coeziunea grupului. Aşa se face că apar mereu conflicte între doctrinari şi revizionişti. Când acest grup-ansamblu creşte foarte mult, apar înăuntru-i grupuri egalitare de bază care pot învinge grupul mare. Escarpit formulează o lege nouă care dovedeşte, în plus, permanentizarea tipului segmentar în societățile cele mai moderne. Legea sa este:

> "dimensiunea mare domină dimensiunea mică, dar hiperdimensiunea restabileşte puterea dimensiunii mici. Legea nu este valabilă decât pentru sistemele de comunicare: spre exemplu, superpiața a ucis micul comerț, dar marea piață (hiperpiața), constituită la periferia oraşelor, a dat magazinului de cartier un nou avânt. Aceasta înseamnă că extinderea tot mai mare a difuzării informației atinge un prag critic de la care se impune o revenire la comunicarea apropiată"[206].

Dar aceasta este legea structurii segmentare, care, cum vedem, are permanență. Afirmarea culturilor şi modelelor naționale este un efect al acțiunii acestei legi în care identitățile de bloc sau tabără, cedează în fața dimensiunilor mici.

---

[206] Ibidem, p. 443.

VI Problema socială ca problemă social-definită: W. Thomas şi F. Znaniecki. Teoria dezorganizării sociale

1. Teorema lui Thomas. Definiţia situaţiei şi "profeţia autocreatoare". Studentul în sociologie memorează, cu siguranţă, dincolo de alte idei importante ale lui Thomas, una care a căpătat rang de teoremă; este denumită "teorema lui Thomas" şi aceasta sună astfel: "Când (dacă) oamenii consideră o situaţie ca reală, ea devine reală prin consecinţele ei"[207]. Această celebră teoremă sociologică, a fost formulată graţie unei idei sociologice conform căreia condiţia şi comportamentul uman depind nu de o *situaţie dată*, ci de o *situaţie definită*, mai clar, de o "situaţie aşa cum este ea definită". Prin urmare, orice situaţie socială este o situaţie deja definită şi orice comportament depinde în mod radical tocmai de această definiţie a situaţiei în care este plasat un individ sau un grup.

Conceptul central al sociologiei lui Thomas, aşadar, este cel de "definiţie a unei situaţii". Oamenii apar unii altora nu aşa cum sunt, ci aşa cum sunt definiţi. Dacă negrii sunt priviţi ca neloiali, ca spărgători de grevă etc., ei vor fi "ocoliţi" de ceilalţi din această pricină şi posibilităţile lor ocupaţionale vor suferi efectele acestei "definiri sociale". Ei vor avea posibilităţi mult mai reduse pe piaţa forţei de muncă decât albii. Dacă imigranţii sunt priviţi ca neinteligenţi, instabili şi neperformanţi, vor suferi consecinţele acestei "definiţii sociale" care le-a fost ataşată. Definirea unei situaţii este însăşi sursa realităţii ei manifeste. O definiţie enunţată sfârşeşte prin a deveni adevărată.

Merton a denumit acest "mecanism" (care relevă puterea unei definiţii sociale) "profeţie autocreatoare" constructivă sau distructivă (*self-fulfilling prophecy*)[208].

Merton a aplicat teorema lui Thomas (după ce-a asimilat-o unei "teorii de rang mediu" de generalitate), pentru a explica grevele, falimentul bancar, delincvenţa, discriminarea rasială (a negrilor şi a japonezilor), eşecul mobilităţii sociale, propunând astfel o primă armătură teoretică serioasă "teoriei problemelor sociale" (sociologia problemelor sociale este de neconceput fără ideea lui Merton despre teoriile de rang mediu).

Orice realitate deja socială este o realitate definită astfel că actul definiţional (care-şi are suportul în interacţiunea individului cu mediul lui concret de viaţă) devine un reper fundamental – teoretic şi metodologic – al sociologiei lui Thomas. "Puterea, observă Randall Collins, provine din abilitatea de a controla definirea situaţiilor"[209]. Dacă definirea situaţiei creează (sau recreează) situaţia înseamnă că stă în puterea omului să înfiinţeze realitatea socială a unui individ (sau grup) ori s-o desfiinţeze, după cum îi dictează "dorinţele", atitudinile (şi interesele). Grupurile sociale pot fi anihilate, chiar "desfiinţate" dacă ştii şi ai capacitatea să manipulezi definirea situaţiei lor.

Definirea situaţiei este crucială, în mod special, în situaţiile politice. Experienţa culturală a României în era comunistă este o formidabilă ilustrare a acestei idei sociologice. Peste 8000 de titluri de cărţi şi de autori au fost scoşi din circulaţie pentru

---

[207] W. I. Thomas şi D. S.Thomas, "The Child in America".

[208] Cf. R.K. Merton, "The Self Fulfilling Prophecy", în "Sociological Theory and Social Structure", Glencoe, Free Press, 1949; cf şi ediţia din 1968 a aceleiaşi cărţi.

[209] Cf. "Theoretical Sociology", Universtiy of California, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1988, p. 265.

aproape cincizeci de ani, după ce-au fost “definiţi” ca fiind mistici, fascişti, anticomunişti, tradiţionalişti, autoritarişti, naţionalişti etc. Mecanismul este vizibil după 1989 în lupta politică. Grupurile care au reuşit să ia sub control mass-media (presa, în special) au supus alte grupuri unui proces de “etichetare”, definindu-le ca fiind “naţionaliste”, “protocroniste”, “naţional-comuniste”, reuşind astfel să le îndepărteze din lupta politică pentru cucerirea puterii.

Aceste definiţii conţin o “ameninţare” şi, deci, provoacă o intimidare a adversarului. Fenomenul este prezent în spargeri, tâlhării, când “spărgătorul”, de pildă, reuşeşte să-şi convingă victimele că se află în posesia unei arme. Dacă victimele nu cred sau “nu iau în serios ameninţarea”, arma devine ineficientă, chiar atunci când în mod real se află asupra atacatorului[210]. Collins subliniază că “puterea guvernamentală depinde în chip decisiv de faptul că anumite persoane sunt definite ca puternice”.

Critica electoratului românesc de după 1989 a recurs la tot soiul de “mistificări” pentru a explica votul acordat de populaţie unor persoane politice şi unui partid. S-au enunţat ipoteze etnopsihologice cu privire la o aşa-numită înclinare autoritaristă a poporului român, la nişte fantasmagorice tendinţe comuniste latente, care ar avea, chipurile, rădăcini în fondul moral-patriarhal al poporului român (şi aceasta contrar unei teorii clasice care asociază mentalitatea patriarhală monarhiilor constituţionale şi nicidecum regimurilor prezidenţial-parlamentare, republicane). Chestiunea este mult mai simplă şi ea poate fi înţeleasă prin directa evocare a teoriei lui Thomas.

Când oamenii consideră un lider şi grupul din jurul lor ca fiind puternici, ei acordă puterea guvernamentală acelor persoane. Niciodată şi nicăieri electoratul nu şi-a dat votul şi deci n-a acordat puterea de guvernare unor actori politici pe care i-a considerat “slabi”, lipsiţi de putere. Când un electorat consideră un lider sau un partid ca fiind insuficient de puternici, ei nu le acordă votul şi, în consecinţă, aceştia vor sfârşi prin a confirma definiţia socială care le-a fost atribuită. Balanţa de putere într-un stat este produsul confruntării definiţiilor sociale ale diverşilor actori politici (partide, lideri, etc.).

Inepţiile etnopsihologice şi antropologice ale unor “analişti” fără competenţe au devenit de-a dreptul o “regulă” în mass-media românească. Editurile sunt asaltate de asemenea cărţi parateoretice, scrise de autori cu ifose, dar lipsiţi de orice talent şi mai ales de minimala onestitate a sociologului adevărat. Sociologia americană are meritul de a fi descalificat definitiv pretenţia explicaţiilor etnopsihologice, acolo unde totul atârnă de implacabilul dinamism al definiţiilor sociale concrete, dependente întotdeauna de un context şi de un moment care sunt maximal particularizate şi aproape irepetabile. Lenea falşilor analişti care înlocuiesc cercetarea responsabilă cu judecăţi “metafizice” de psihologia popoarelor este unul dintre fenomenele cele mai inestetice ale vieţii intelectuale din România de azi. Intelectualul de vocaţie, specialistul riguros sunt alungaţi de “literatori” cu ifose, dar fără ştiinţă, de “analişti” cu “teorie”, dar fără de cercetare, de ideologi cu diplome dar fără de competenţe. România este cimitirul european al falşilor analişti, apăsaţi de pretenţii şi lipsiţi de ruşine. Această *plebea scribax* reprezintă unul dintre stâlpii statului demagogic actual, aliatul cel mai probabil al politicianului şi duşmanul cel mai sigur şi mai periculos al “ştiinţei reale” (nu mimată) şi al unui proiect de organizare a competenţelor în slujba Reformei şi la temelia organizării politice a statului român. Aceşti “falşi specialişti” se prezintă “ca şi cum” ar fi specialiştii adevăraţi

[210] Cf. Collins, ibid.

şi scriu, astfel, un trist capitol al sociologiei lui "ca şi cum" elaborată de W.I. Thomas încă la startul secolului.

Examinând dimensiunea temporală a "definiţiei situaţiei", Thomas constată că trecutul şi viitorul sunt ele însele definite. "Dorinţele" şi "crizele" pot explica şi descrie relaţia noastră cu trecutul. Viitorul însă îşi are sursa în fenomenologia lui "ca şi cum". Un om se comportă "ca şi cum" ar urma sau ar fi ca ceva să fie într-un fel sau altul, să decurgă într-un mod sau în altul. Indivizii acţionează în modul şi după modelul lui "ca şi cum" (*as if*).

"Există un efort de a defini traiectul unui comportament contemplat pe temeiul a ceea ce ar rezulta dacă o persoană ar urma un traiect sau altul"[211]. "Această deliberare a ceea ce are loc anterior oricărei forme autodeterminate a comportamentului este denumită definiţie a situaţiei". "Faptele «reale» sunt maniere în care diferiţi oameni s-au întâmplat să definească situaţiile"[212].

Oamenii se comportă după regula lui "ca şi cum" sau a lui "de parcă". În consecinţă, sociologia ca explicaţie şi faptul social ca "dat" empiric depind hotărâtor de "valorile sociale" şi de "atitudinile sociale". Orice "dat empiric" este o valoare socială dacă are un înţeles prin care poate fi sau deveni "obiect de activitate" pentru un "grup social". Atitudinea este acel proces sau acea "forţă interioară" care "determină activitatea posibilă sau efectivă a individului în cadrul lumii sociale din care face parte... Atitudinea socială este contrapartea individuală a valorii sociale"[213].

Războiul din fosta Iugoslavie arată ce putere teribilă dobândeşte cel ce are monopolul "definiţiei situaţiei". Cum mass-media occidentală are controlul definirii situaţiei din Iugoslavia (în genere, din Europa răsăriteană), aproape nimeni nu îndrăzneşte să chestioneze "adevărul" emis de occidentali asupra diverselor situaţii răsăritene. Problema vine, iată, în atingere directă cu fenomenul "organizării – dezorganizării" sociale, temă direct abordat de Thomas şi Znaniecki[214].

2. W. Thomas şi F. Znaniecki. Teoria dezorganizării sociale. Conceptele centrale în cercetarea dezorganizării şi reorganizării sociale sunt: cel de "organizare a vieţii individuale" (*individual life-organization*) – ceea ce, deja, ne lasă să înţelegem că "viaţa individuală" poate fi organizată sau dezorganizată – şi cel de "organizare socială" (*social organization*). Între cele două niveluri şi cadre de "organizare" există o relaţie variabilă în timp şi în spaţiu, de la individ la individ, de la un grup la altul etc.

"În societăţile primare (*early societies*) eficienţa individuală este integral subordonată *cererii de stabilitate socială.* Toate *schemele sociale* (subl. n.) ale grupului sunt interconectate, sunt părţi ale unui întreg, ale aceluiaşi complex lărgit al tradiţiei

---

211 Cf. B.Meltzer, op.cit., p. .27.

212 Cf. E.H.Volkart, "Social Behaviorism and Personality", New York, 1951, p.19, apud. B.Meltzer, p. 27.

213 Thomas şi Znaniecki, "The Polish Peasant in Europe and America", 5 vol., Richard Badger, Boston, 1918, p.21, 22, citat de Meltzer în op.cit., p. 27.

214 Cf. şi "The Polish Peasant in Europe and America", în "Social Behavior and Personality: Contributions of W.I.Thomas to Theory and Social Research", ed. E. Volkart, Social Science Research Council, 1951.

sociale, şi orice inovaţie este considerată o breşă (*a break*) nu numai în cadrul şi pentru o schemă particulară ci şi pentru acest complex în întregul său"[215].

Nu există nici o bază raţională pentru "considerarea în bloc" a "schemelor tradiţionale" (de ex., "o modificare introdusă într-o ceremonie socială n-are nimic de-a face, obiectiv vorbind, cu tehnicile vânătorii sau cu bunăstarea, iar o nouă tehnică de construire a caselor n-are nici un efect direct asupra organizării politice a grupului"). Şi totuşi "există o legătură, ceva comun, între toate aceste scheme. (...) *Legătura comună între toate aceste scheme constă în caracterul de sacralitate pe care-o posedă toate acestea în ochii grupului, ca părţi ale aceluiaşi stoc tradiţional a cărui unitate este, în ultimă instanţă, fondată pe unitatea şi continuitatea grupului însuşi.* (...) Individul trebuie să facă din toate aceste scheme, propriile sale scheme pentru a fi un membru deplin al grupului". Să reţinem deci, că apartenenţa transferă asupra părţilor proprietăţile întregului, astfel încat pura apartenenţă devine o sursă a ordinii şi organizării. Există, deci, trei surse ale ordinii şi organizării, şi, deci, trei cadre ale dezorganizării: a) organizarea vieţii individuale; b) organizarea socială; c) apartenenţa.

Sursa dezordinii şi mecanismele dezorganizării sunt, aşadar, şi ele de trei tipuri: a) dezorganizarea vieţii individuale; b) dezorganizarea socială; c) dezorganizarea apartenenţei. Europa a fost supusă, în epoca modernizării, tuturor celor trei tipuri de dezorganizare. Hedonismul, orientarea consumeristă, au dezorganizat viaţa individuală, inovaţiile (de toate tipurile) au dezorganizat "schemele sociale", iar presiunea ideologiilor (de toate tipurile, dar în special cele secularist-iluministe) au dezorganizat apartenenţa (religioasă şi naţională, în primul rând). Totalitatea acestor procese dezorganizante îşi au un corespondent "subiectiv" în postmodernism.

Să reţinem, deocamdată, că esenţial pentru "organizarea vieţii" individuale este ca individul "să adopte toate schemele sociale ca scheme ale propriului său comportament"[216]. În acest proces, rolul hotărâtor revine grupurilor primare. "Fiecare membru al unui grup primar este introdus, printr-o iniţiere gradată, în toate domeniile care compun civilizaţia grupului şi stadiul de civilizaţie pe care grupul l-a atins este acela care-i fixează gradul de multilateralitate îngăduit pentru el ca membru al grupului".

Însăşi eficienţa are un prag maximal pe care un individ, ca membru al grupului, nu-l poate transgresa tocmai "pentru că dominaţia schemelor tradiţionale exclude, pentru o linie dată de acţiune, "nu numai crearea unor scheme mai bune de lucru, ci limitează chiar posibilitatea extinderii metodelor vechi la clase de probleme noi". Eficienţa sporită poate fi procurată prin "perfecţionarea soluţiei problemelor tradiţionale".

Un ritual, artele şi tehnicile primitive etc., pot fi perfecţionate fără de nici o oprelişte, dar nu pot fi înlocuite (cu altele sau cu altceva). Aşa se face că civilizaţiile şi culturile tradiţionale evoluează prin rafinament, nu prin inovarea continuă şi uneori atât de accelerată încat efectele secundare scapă de sub control. *A perfecţiona o schemă* este soluţia societăţilor tradiţionale pentru problema sporirii eficienţei. *A schimba* (înlocui) *o schemă* de acţiune este soluţia societăţilor moderne la problema eficienţei. Aşa se face că, în societăţile tradiţionale, "evoluţia socială spontană", deci incontrolabilă, este posibilă, doar printr-o "aglomerare de mici schimbări neobservate imediat", dar care, pot totuşi modifica, de la o generaţie la alta, "stocul de tradiţii" lăsând totuşi "iluzia identităţilor".

---

[215] Cf. capitolul citat în Vorkart, ed. cit.. De aici încolo, trimiterea se va face la Volkart.
[216] Ibid.

Schimbarea de tip modern aduce o profundă şi, adeseori, generalizată "dezorganizare" a schemelor tradiţionale. Acest lucru s-a întâmplat, remarcă Thomas, cu ţăranii europeni, care au emigrat. În aceste cazuri respingerea unor elemente ale "stocului lor de tradiţii" au afectat "întregul complex personal de scheme" ("complexul de scheme" al unei persoane). "Când grupul primar este împins cu rapiditate în contacte cu lumea exterioară, cu schemele sale noi şi rivale, întreaga organizare veche este pe punctul de a se prăbuşi tot atât de rapid, tocmai pentru că schemele vechi erau interconectate în conştiinţa socială; individul a cărui organizare interioară se baza pe organizarea grupului său primar este pe punctul de a fi complet dezorganizat în noile condiţii, pentru că respingerea catorva dintre schemele tradiţionale aduce după sine o atitudine general negativă faţă de întregul stoc de tradiţii, interval în care el nu este încă pregătit pentru sarcina gravă a reorganizării vieţii sale pe temelii noi" (ibidem).

Istoria sociologiei, exceptând poate o strălucită antologie de texte (în 1500 de pagini) a lui E. Shills, a fost aproape insensibilă la această mare temă a "dezorganizării sociale". Sociologia dezorganizării examinează dezordinea din perspectivă dinamică, procesuală, adică pe versantul acelor procese care aduc după ele şi prin chiar derularea lor, *dezorganizarea*, prăbuşirea ordinii sociale etc. Thomas este poate, între cei dintâi, care a inaugurat *sociologia dezorganizării sociale*, rezolvând ceea ce teoriile civilizaţiilor (în maniera teoriei lui A. Toynbee, de exemplu) n-au reuşit să rezolve: cum poate fi dezorganizată o societate atunci când o cultură (cultura sa) se află în declin. Starea în care au fost împinse societăţile răsăritene, la numai cincizeci de ani după un alt mare experiment de dezorganizare totală (cel comunist) aduce într-o urgentă actualitate teoria lui Thomas, motiv pentru care vom lărgi spaţiul acordat acestei teorii în volumul de faţă (exact cu partea acordată "sociologiei dezorganizării").

Să reţinem, deci, noile concepte ale sociologiei thomasiene a dezorganizării sociale:

a) scheme rivale; b) atitudine generală negativă; c) stoc de tradiţii; d) interval de contacte dezorganizante; e) dezorganizare; f) reorganizare.

Teza generală a lui Thomas este că intervalul necesar "reorganizării vieţii individuale şi colective" este întotdeauna şi în mod fatal mult mai mare decât un "interval de dezorganizare socială". Aceasta explică rezistenţa societăţilor la schimbare, conservatorismul social. Dezorganizarea socială poate fi agravată, nu atât prin extindere (aceasta este mai puţin însemnată devreme ce prin respingerea doar a catorva tradiţii se obţine o "atitudine general negativă" faţă de întregul stoc de tradiţii), cat prin ritm (rapiditatea şi repetabilitatea experienţelor dezorganizante este factorul decisiv nu numai al dezorganizării unei societăţi, ci chiar al blocării şi, la limită, al distrugerii ei (ceea ce s-ar numi "desfiinţare socială"). Societăţile răsăritene, de exemplu, au fost împinse, în doar 150 de ani (de la 1829 până la 1989), într-o serie de *trei experienţe de dezorganizare totală*: a) *experienţa primei modernizări capitaliste forţate*; b) *experienţa comunistă*; c) *experienţa dezagregării structurilor colectiviste* create în decursul celor cincizeci de ani de experienţă comunistă forţată. Dacă ar fi să luăm în seamă cazul românesc, am constata că intervalul 1829-1879 (între Adrianopole şi Berlin – cele două tratâte) este unul în care s-a traversat o experienţă de dezorganizare a vechilor structuri, ceea ce a dus la transformarea economiei boiereşti în economie de exploatare fiscal-comercială a agriculturii. Abia intervalul domniei lui Carol I a fost acela de reaşezare instituţională modernă a României, adică de edificare a instituţiilor noi, de completă reorganizare a

României. În mod neaşteptat, războiul întâi mondial a adus un imens sacrificiu uman (demografic) României, dar nu şi o nouă "dezorganizare". Putem spune că tot intervalul interbelic a fost unul de pace şi ordine socială în România. Acesta a fost intervalul de maximă expansiune, de culminaţie a spiritualităţii româneşti. A venit experienţa postbelică, în care societatea românească a fost atât de profund dezorganizată, încat singura cale de mobilizare socială a anilor '60-'70 a fost "dictatura de dezvoltare". *Aceasta face abstracţie de organizarea lăuntrică a vieţii individuale şi comunitare (tradiţională). Pentru un astfel de sistem contează doar energiile individului, nu şi structurile lui de ordine interioară, doar munca societăţii, nu şi tradiţiile ei. Aceasta a condus la o anihilare totală a oricăror forme de individualism în deceniile 7, 8. Experienţa de după 1989 a "destupat cazanul comunist", astfel că întreaga epocă este una a "exploziei" individualismului anarhic, ceea ce duce la forme bizare, care frizează patologicul, adeseori. Este un indice simptomatic al nivelului disolutiv pe care-l poate atinge individualismul anarhic, odată ce insul a scăpat de lanţurile unei structuri compulsive fără a fi avut vreme să-şi reorganizeze viaţa interioară). Există, ne spune Thomas, un decalaj variabil între intervalul dezorganizării (Td) şi intervalul reorganizării sociale (Tr) individuale şi colective (Tr/Td < 1).*

Timpul necesar reorganizării sociale a vieţii individuale şi colective este fatalmente mai lung decât timpul dezorganizării sociale şi pe durata decalajului avem de-a face cu toate formele de anarhie şi nihilism, de patologie şi dezordine (anomie), astfel încat *societatea* se aseamănă cu un *tratât de psihopatologie*, în care se individualizează cazurile *individualist-anarhice*, *blasfemia, apostazia de toate felurile* etc. Căderea şi degradarea umană ating proporţiile unui spectacol înspăimântător pentru degenerarea omului. Atât de cumplit este peisajul, încat ai sentimentul că Dumnezeu Atotporuncitorul şi-a întors Faţa de la om.

3. Ordine şi organizare. Trăirea spirituală şi procesele sufleteşti prin care aceasta se propagă organizează realul, după cum forţele care le blochează ori le dezagregă conduc la fenomene de graduală dezorganizare a societăţii. Diminuarea ori blocarea actelor de trăire spirituală antrenează *efecte de proporţională dezorganizare a societăţii*. Există persoane care consideră că *singurul lucru important în viaţă sunt banii şi traiul îndestulat trupeşte, desconsiderând manifestările de adâncă simţire precum rugăciunea, mila, iubirea dezinteresată a aproapelui* etc. Locul lor în cercurile vieţii este loc al marilor dezordini, al rebeliunii pasiunilor şi patimilor, al insensibilităţii celei mari, pe care se reazămă şi binecunoscutul adagiu: „ubi bene ibi patria". Despre aceştia spunem că sunt oameni fără neam şi fără Dumnezeu. Omul şi colectivităţile omeneşti fac, aşadar, experienţa organizării, dezorganizării şi reorganizării societăţilor şi acestea ilustrează modalităţi de tipologizare a trăirilor cu o semnificaţie aparte pentru sociolog. Ori de cate ori trăirile spirituale, adică actualizarea cadrelor spirituale în viaţa zilnică a indivizilor şi colectivităţilor înregistrează diminuări sub un anume prag critic, rezultatul este dezorganizarea societăţilor. Această relaţie are statut de lege sociologică. Este evident, pe de altă parte, că ori de cate ori cadrele spirituale se întăresc în manifestările zilnice ale oamenilor şi ale colectivităţilor, se intensifică în aceeaşi măsură şi procesele organizante în viaţa societăţilor.

Examinând chestiunea, sociologii americani W. Thomas şi Fl. Znaniecki au identificat două direcţii de propagare a proceselor organizante: cel de "organizare a vieţii

individuale” (individual life-organization) şi cel de “organizare socială” (social organization) – ceea ce, deja, ne lasă să înţelegem că “viaţa individuală”, ca şi cea colectivă, se află sub şansa organizării, dar şi sub riscul dezorganizării, aşa cum precizam. Între cele două niveluri şi cadre de “organizare” există o relaţie variabilă în timp şi în spaţiu.

Viaţa zilnică are o formă aparte de organizare asupra căreia nu s-a stăruit îndeajuns. Ziua omului îşi are temele ei pe care fiece ins le abordează, la fel cum înlăuntrul şcolii copilul este chemat să-şi facă temele zilnice. Dar nu numai viaţa individului este tematizată, ci şi a grupurilor sociale şi, peste ele, a popoarelor. Predispoziţia omului de a defini în termenii săi situaţiile zilnice ori de a le aplica etichete face parte din clasa fenomenelor tematizante. Traiectele unui comportament obişnuit, fixat adică în obişnuinţe sau, la un prag mai înalt de tematizare, în obiceiuri, sunt şi ele exemple ale acestui proces de tematizare a vieţii. Opţiunea pentru un traiect al vieţii sau pentru altul îmbracă uneori forme dramatice. Aşa se întâmplă la pragurile care fac trecerea de la un ciclu de viaţă la altul, dar şi în momentele de schimbare a vieţii, cum ar fi cele de emigrare ori de reorientare profesională sau chiar spirituală. Silviu Dragomir relatează cazul unei situaţii de la 1700 dintr-un sat ardelean, în care preotul a trecut la uniaţi şi sătenii l-au dus la hotarul satului unde i-au spus: „Iaca părinte: înainte sunt catolicii, înapoi ortodocşii. De aici încolo nu poţi decât numai să mergi înainte sau să te întorci”. Riturile sunt exemplele cele mai tipice de tematizare a fluxului vieţii, adică de schematizare a ei. Trăirile, aşadar, sunt mai mult ori mai puţin schematizate, mai mult ori mai puţin tematizate.

Tematizarea vieţii îmbracă, iată, o formă asemănătoare cu procesul de schematizare, se fixează, altfel spus, sub forma schemelor sociale. Cei ce-au remarcat lucrul acesta sunt sociologii americani tocmai amintiţi, W. Thomas şi Fl. Znaniecki. În viziunea lor, *tematizarea vieţii zilnice* este, într-un fel, un proces organizant, iar *detematizarea ei, sau deconstruirea ei*, cum se spune azi, este în esenţa sa un proces dezorganizant. Să reţinem oricum că *viaţa tinde spre anume tipare pe care cei doi sociologi le-au denumit „scheme sociale”*. Altfel spus, *viaţa îşi are schemele ei de trăire, şi acestea sunt cele care-i conferă stabilitate. Spunem, iată, că viaţa şi activităţile indivizilor şi ale colectivităţilor sunt “îndrumate”, nu se derulează la întâmplare*. Îndrumarea socială aproximează oarecum chestiunea *învăţăturilor sociale* şi se fixează în formule (tematizări) sau, cum spun sociologii americani menţionaţi, în *scheme sociale*. *Cu studiul “îndrumărilor sociale”, facem un pas spre chestiunea învăţăturilor spirituale, mai ales că, aşa cum o să vedem, nu toate “îndrumările sociale” sunt pozitive, iar persistenţa unora, sub forma unor scheme sociale inadecvate, este un fenomen negativ*. Nu putem ignora, aşadar, acest nivel sociologic al schemelor sociale prin care se fac îndrumări ale conduitei individuale şi colective, dar nu vom confunda schemele sociale cu cadrele noologice şi nici îndrumările cu învăţăturile spirituale. Pentru a lămuri chestiunea să examinăm schemele sociale.

Cercetarea lor ne va ajuta, în plus, să aprofundăm distincţia între organizarea socială şi ordinea socială. Efecte de organizare socială putem obţine şi prin scheme sociale total ineficiente spiritual (cum ar fi cele colective), însă efecte de ordine obţinem cu siguranţă prin îndrumarea cadrelor (noologice) şi a învăţăturilor asociate lor. Este adevărat că unele scheme sociale sunt chiar cadre noologice, dar nu toate. Proprietatea

schemelor sociale este interconexiunea lor (efect de organizare) şi faptul că cer insului o atitudine de conformitate.

"Toate schemele sociale (s.n.) ale grupului sunt interconectate, sunt părţi ale unui întreg, ale aceluiaşi complex lărgit al tradiţiei sociale, şi orice inovaţie apare ca o breşă (a break), nu numai în cadrul şi pentru o schemă particulară, ci şi pentru acest complex în întregul său".

Nu există nici o bază raţională pentru "considerarea în bloc" a "schemelor tradiţionale" (de ex., "o modificare introdusă într-o ceremonie socială n-are nimic de-a face, obiectiv vorbind, cu tehnicile vânătorii sau cu bunăstarea, iar o nouă tehnică de construire a caselor nu are nici un efect direct asupra organizării politice a grupului"). Şi totuşi, "există o legătură, ceva comun, între toate aceste scheme. (...) Legătura comună între toate aceste scheme constă în caracterul de sacralitate pe care-o posedă toate acestea în ochii grupului, ca părţi ale aceluiaşi stoc tradiţional a cărui unitate este, în ultimă instanţă, fondată pe unitatea şi continuitatea grupului însuşi. (...) Individul trebuie să facă din toate aceste scheme, propriile sale scheme pentru a fi un membru deplin al grupului"[217]. Să reţinem deci, că apartenenţa transferă asupra părţilor proprietăţile întregului(s.n.), astfel încat pura apartenenţă devine o sursă a ordinii şi organizării. Ordinea deci poate fi slăbită ori întărită dacă slăbim ori întărim sentimentul apartenenţei. Practic, toate acele forme de supraordonare politică a unei societăţi care conduc la slăbirea sentimentului apartenenţei distrug nucleul ordinii sociale şi anihilează legitimitatea ordinii, încat singura ei sursă rămâne, într-un atare caz, constrângerea, recursul la forţa pură. Există, deci, *trei surse ale ordinii şi organizării, şi, deci, trei cadre ale dezorganizării: a) organizarea vieţii individuale; b) organizarea socială; c) apartenenţa. Sursa dezordinii şi mecanismele dezorganizării sunt, aşadar, şi ele de trei tipuri: a) dezorganizarea vieţii individuale; b) dezagregarea (dezorganizarea) socială; c) distrugerea apartenenţei.* Europa a fost expusă, în epoca modernizării, la toate cele trei tipuri de dezorganizare. Aşa, de pildă, orientarea predominant materialistă a dezorganizat viaţa individuală, inovaţiile (de toate tipurile) au dezorganizat "schemele sociale", iar presiunea ideologiilor (în special, cele secularist-iluministe) a slăbit la praguri de alarmă apartenenţa (religioasă şi naţională, în primul rând).

Să reţinem, deocamdată, că, pentru "organizarea vieţii" individuale, esenţial este ca individul "să adopte schemele sociale ca scheme ale propriului său comportament". În acest proces, rolul hotărâtor revine grupurilor primare. "Fiecare membru al unui grup primar este introdus, printr-o iniţiere gradată, în toate domeniile care compun civilizaţia grupului, şi stadiul de civilizaţie pe care grupul l-a atins este acela care fixează gradul de multilateralitate pentru un membru al grupului"[218]. Nu ne vom întoarce la problematica acestei iniţieri treptate în socialitatea unui grup, cum ar fi de pildă, grupul familial, căci am stăruit asupra ei când ne-am referit la sineitate, la fenomenul semitainic al afirmării persoanei umane. Subliniem doar convergenţa tuturor acestor puncte de vedere în jurul ideii că nucleul acestui proces este trăirea religioasă, sacralitatea.

Un ritual, artele şi tehnicile primitive etc., pot fi perfecţionate fără de nici o oprelişte, dar nu pot fi înlocuite (cu altele sau cu altceva). Aşa se face că civilizaţiile şi

---

217 Ibidem.
218 Ibidem.

culturile tradiționale evoluează prin rafinament, nu prin inovarea continuă şi uneori atât de accelerată încat efectele secundare scapă de sub control. A perfecționa o schemă este, în vederile sociologilor amintiți, soluția societăților tradiționale la problema sporirii eficienței. A schimba (înlocui) o schemă de acțiune este soluția societăților moderne la problema eficienței. Aşa se face că, în societățile tradiționale, "evoluția socială este posibilă, doar printr-o "aglomerare de mici schimbări neobservate imediat", dar care pot modifica, de la o generație la alta, "stocul de tradiții" lăsând totuşi "iluzia identităților".

Schimbarea de tip modern aduce o profundă şi, adeseori, generalizată "dezorganizare" a schemelor tradiționale. Acest lucru s-a întâmplat, remarcă Thomas, cu țăranii europeni, care au emigrat. În aceste cazuri respingerea unor elemente ale "stocului lor de tradiții" au afectat "întregul complex personal de scheme" ("complexul de scheme" al unei persoane).

Starea în care au fost împinse societățile răsăritene, la numai cincizeci de ani după un alt mare experiment de dezorganizare totală (cel comunist) aduce într-o urgentă actualitate teoria lui Thomas (exact cu partea care ține de "sociologia dezorganizării").

Teza generală a lui Thomas este că intervalul necesar "reorganizării vieții individuale şi colective" este întotdeauna şi în mod fatal mult mai mare decât un "interval de dezorganizare socială". Aceasta explică rezistența societăților la schimbare, conservatorismul social. Dezorganizarea socială poate fi agravată, nu atât prin difuziune şi generalizare (aceasta este mai puțin însemnată, de vreme ce prin respingerea doar a catorva tradiții se obține o "atitudine general negativă" față de întregul stoc de tradiții), cat prin ritm (rapiditatea şi repetabilitatea experiențelor dezorganizante este factorul decisiv nu numai al dezorganizării unei societăți, ci chiar al blocării şi, la limită, al distrugerii ei; ceea ce s-ar numi "desființare socială"). Societățile răsăritene, de exemplu, au fost împinse, în doar 150 de ani (de la 1829 până la 1989), într-o serie de trei experiențe de dezorganizare totală: a) experiența primei modernizări capitaliste forțate; b) experiența comunistă; c) experiența dezagregării structurilor colectiviste create în decursul celor cincizeci de ani de experiență comunistă forțată. Dacă ar fi să luăm în seamă cazul românesc, am constata că intervalul 1829-1879 (între Adrianopole şi Berlin – cele două tratâte) este unul în care s-a traversat o experiență de dezorganizare a vechilor structuri (l'ancien regime), ceea ce a dus la transformarea economiei boiereşti într-o economie de exploatare fiscal-comercială a țăranilor. Abia intervalul domniei lui Carol I a fost acela de reaşezare instituțională modernă a României, adică de edificare a instituțiilor noi, de completă reorganizare a României. În mod neaşteptat, războiul întâi mondial a adus un imens sacrificiu uman (demografic) României, dar nu o nouă "dezorganizare". Putem spune că tot intervalul interbelic a fost unul de pace şi ordine socială în România. Acesta a fost intervalul de maximă expansiune, de culminație a spiritualității româneşti. A venit experiența postbelică, în care societatea românească a fost atât de profund dezorganizată, încat singura cale de mobilizare socială a anilor '60-'70 a fost "dictatura de dezvoltare". Aceasta face abstracție de organizarea lăuntrică a vieții individuale şi comunitare (tradițională). Pentru un astfel de sistem, contează doar energiile individului, nu şi structurile lui spirituale de ordine interioară, doar munca societății, nu şi tradițiile ei. Aceasta a condus la o anihilare totală a oricăror forme de individualism în deceniile 7, 8. Experiența de după 1989[219] a "destupat cazanul

[219] Asupra tranziției vezi: Zamfir E., Zamfir C., 1995.

comunist", astfel că întreaga epocă este una a "exploziei" individualismului anarhic, ceea ce duce la forme bizare, care frizează patologicul, adeseori. Este un indice simptomatic al nivelului disolutiv pe care-l poate atinge individualismul anarhic, o dată ce insul a scăpat de lanțurile unei structuri compulsive fără a fi avut vreme să-şi reorganizeze viața interioară. Avem o dovadă suplimentară asupra distincției dintre schemele sociale şi cadrele spirituale ale vieții, dintre îndrumarea socială şi învățăturile spirituale. Criza societăților care-au ieşit din complexul schemelor tipice pentru "orânduirea" comunistă este consecința nu atât a "dezagregării" acestor scheme (care, oricum, nu se mențin useră decât prin coerciție şi teamă), cat una a blocării cadrelor spirituale, a dificultății "întoarcerii" la "tradiții" şi "învățături spirituale" esențiale, în frunte cu "*învățăturile de credință*". Aşa se face că noua burghezie, neavând teamă de Dumnezeu, e capabilă de orice i-ar aduce îmbogățirea grabnică (chiar cu prețul distrugerii societății). Există, ne spune Thomas, un decalaj variabil între intervalul dezorganizării (Td) şi intervalul reorganizării sociale (Tr), individuale şi colective (Tr/Td < 1).

Timpul necesar reorganizării sociale a vieții individuale şi colective este fatalmente mai lung decât timpul dezorganizării sociale şi, pe durata decalajului, avem de-a face cu toate formele de anarhie şi nihilism, de patologie şi dezordine (anomie), astfel încat societatea se aseamănă cu un tratât de psihopatologie, în care se individualizează cazurile anarhice, blasfemia, apostazia etc. Căderea şi degradarea umană ating proporțiile unui spectacol înspăimântător pentru degenerarea omului. Atât de cumplit este peisajul, încat ai sentimentul că Dumnezeu Atotporuncitorul şi-a întors Fața de la om. Toate aceste sunt fenomene ale "dezordinii spirituale", nu sociale pur şi simplu, încat relația trebuie căutată în redescoperirea şi întărirea cadrelor asociate (credința religioasă, tradițiile, sărbătorile, miturile, legendele, eroi, mari figuri exemplare etc. etc.), nu în distrugerea lor, cum greşit au crezut grupările care, după 1989, şi-au asumat (în chip arbitrar) rolul îndrumării sociale în România postcomunistă, accentuând dezordinea, în loc de a o diminua.

4. Scheme culturale rivale. *Scheme culturale rivale.* Am reținut ideea că trăirile tind, în cele din urmă, spre o formă schematizată, iar schemele de trăire tind să se integreze în complexe trăitoare schematizate, şi acestea parcurg transformări istorice, inteligibile tocmai prin această caracteristică. Societățile tradiționale înfățişează o mare stabilitate a acestor scheme şi a complexelor sociale în care ele sunt integrate. „Societățile moderne, [în schimb], parcurg un proces de diferențiere socială progresivă, de creştere a avuției (bogăției) şi de accentuare a raționalității valorilor sociale", ceea ce conduce la „divizarea complexului de scheme tradiționale" (care compun „civilizația unui grup") în "subdiviziuni multiple, mai mult ori mai puțin independente". "Individul, remarcă Thomas, nu mai este capabil să facă din toate aceste complexe independente complexe proprii; el trebuie să se specializeze. Apare astfel o luptă conştientă ori semiconştientă pentru supremație între grupuri complexe de scheme mai mult ori mai puțin sistematizate"[220]. Este evident că uneori se întâmplă ca un anume sistem să câştige chiar o "supremație limitată şi temporară". Thomas caută exemple la vechii evrei, ori pe cazul țărilor europene înainte şi după Reformă, în coloniile americane, unde diferite "sisteme religioase" au predominat o vreme asupra altor "complexe culturale". Funcții similare de "scheme culturale predominante", au revenit „în Rusia şi în Prusia schemei statului, în

[220] Thomas, op. cit.

Boemia şi în Polonia, naționalității; în societățile cu o puternică dezvoltare industrială şi comercială, precum Anglia şi America, acelaşi rol a revenit schemelor industriale şi comerciale.” Un astfel de rol revine, în cazul femeilor, sistemului familial etc. Ce sunt toate acestea? Evident că sunt sisteme de viață schematizată (tematizată), care, uneori, îmbracă şi caracter spiritual, devin adică, mari complexe spirituale sau culturale.

Marxiştii vorbesc, în acelaşi sens, despre “modul de producție dominant” şi ideea aceasta a fost ridicată de Gherea la rang de mare idee sociologică prin teoria “epocii dominante” şi a “orbitării”. Sociologul român sublinia în chip neaşteptat, iată, tocmai contrapartea spirituală a oricărui mod de producție, căci ceea ce cântăreşte la orice asemenea mod de producție este faptul că el exercită o forță de atracție ca mod de acțiune colectivă şi deci de trăire dat de ansamblul schemelor sociale care predomnesc în viața productivă a unei societăți. Acestea sunt moduri de a acționa tipice pentru acea societate, şi ele dobândesc un caracter exemplar tocmai ca tipare de trăire, care se impun oamenilor ca un fel de rețetă a succesului social. Devine cat se poate de lămurit ce rol formidabil revine unor “complexe culturale” dominante sau hegemonice într-o societate. Acestea preiau conducerea proceselor de modelare şi organizare a vieții individuale şi sociale. De aceea, în altă parte, am propus, pentru toate aceste formațiuni, un termen nou, adică le-am denumit într-un chip expres, individualizându-le: “formațiuni noologice” (noos = spirit, logos = cuvânt orientator), voind a spune că, într-o societate, există formațiuni sau complexe de “scheme sociale” de gândire şi acțiune combinate cu scheme şi învățături spirituale cu o poziție hegemonică (predominantă) şi cu un rol conducător în ceea ce priveşte direcționarea proceselor de organizare a vieții sociale individuale (în individ) şi colective (în grupuri). O astfel de “formațiune noologică” a fost conglomeratul pozitivist zidit în epoca Renaşterii în jurul unor valori nucleare, precum: omul (umanismul), rațiunea (raționalismul), materia (materialismul), intelectul (intelectualismul), individul (individualismul, liberalismul), progresul (evoluționismul), istoria (istoricismul), socialismul, ateismul, marxismul etc. În fazele sale extreme, aceste “subdiviziuni” îmbracă formă parareligioasă, adică substituie religiei transcendente (“Împărăția lui Dumnezeu nu e din lumea aceasta”, zice Iisus Hristos) o religie imanentă şi lui Dumnezeu “valori zeificate” precum: “rațiune”, “progres”, “istorie”, “proletar”, “materie” etc.

Tot epoca modernă aduce în prim plan şi într-o poziție hegemonică un complex de scheme sociale de trăire pe care-l denumim naționalitate sau națiune. Thomas atrage atenția asupra acelor situații etnopolitice în care “sentimentul de solidaritate” națională şi conceptul naționalității au constituit “temelia organizării sociale” şi au dominat “organizarea vieții individuale”, astfel încat diminuarea acestui sentiment şi a conceptului subiacent (conform căruia există un complex de scheme organizatoare determinate de limbă, de tradiția istorică etc., sintetizate fiind toate acestea sub forma acelui cuprinzător sentiment de solidaritate colectivă pe care-l denumim sentiment național) pot conduce la dezorganizarea întregii societăți, atât în sfera vieții individuale cat şi în aceea a vieții colective[221]. Să reținem, deci, că în toate “formațiunile noologice” coexistă scheme sociale cu îndrumările lor specifice şi cadre spirituale cu învățăturile lor asociate şi să nu le confundăm. Un cadru spiritual, cum ar fi acela al “sărbătorilor naționale”, poate fi canalizat de “scheme sociale” atât de îndepărtate de spiritul acestora şi de învățăturile asociate încat lumea nici nu se mai recunoaşte în cuprinsul lor şi atunci e înclinată să

[221] Ibidem.

arunce o dată cu schemele şi conţinutul spiritual (pe care acele scheme tocmai l-au deviat ori l-au suprimat). Comunismul ne-a arătat atâtea astfel de grave deviaţii încat, după 1989, reacţia contra lor s-a transferat într-o reacţie împotriva spiritualităţii lor. Reacţia contra schemei sociale (politice) demagogice în chestiunea naţională s-a transformat în reacţie contra sentimentului naţional însuşi, reacţia contra encomiasticii s-a transformat într-o reacţie contra ideii de evocare a marilor glorii ale istoriei colective etc. etc. Această nouă îndrumare eronată este, în mare măsură, consecinţa spiritului primar agresiv, nihilist, dogmatic.

Fenomenul acesta s-a agravat şi prin particularitatea trecerii de la societăţile dominate de complexe de scheme tradiţionale, la cele în care predomină complexele specializate. S-ar opera, în spiritul teoriei lui Thomas, o clară distincţie între complexele de scheme tradiţionale şi cele specializate, moderne. Primele sunt atotcuprinzătoare, exhaustive, în adâncime şi în lărgime. Celelalte sunt limitate în timp şi spaţiu, incomplete şi relative. În fine, oricare dintre complexele pe care noi le delimităm prin termenii de “religie”, “stat”, “naţionalitate”, “industrie”, “ştiinţă”, “artă” etc., “se divid, precizează sociologul american, în complexe mai mici şi mai multe, între care se manifestă o specializare şi o luptă continuă”.

Caracteristica civilizaţiei noastre constă, în viziunea lui Thomas, tocmai în această “pluralitate de complexe rivale de scheme”, fiecare controlând, într-un mod care devine “tradiţie”, comportamentul şi luptând cu celelalte pentru supremaţie înlăuntrul unui grup dat. Aceste complexe încurajează, între anumite limite (ale schemelor tradiţionale), un anume “volum de creativitate”, de “noi dezvoltări”. Nivelul eficienţei individuale şi “volumul de creativitate” sunt dependente, precizează Thomas, de rigiditatea grupului, natura schemelor de control şi rapiditatea procesului social. În morală, societatea este “satisfăcută” de “acceptarea pasivă” a normelor”, în economie sunt salutate acele reforme care sporesc productivitatea fără să modifice sistemele existente etc.

5. Controlul schemelor culturale. Rolul “schematismului tradiţional”. În fine, aceste scheme sunt încorporate în “complexe relativ sistematizate şi comprehensive”. “Prăbuşirea unei scheme care aparţine unui complex dat [tradiţional] pare să pună sub primejdie complexul însuşi”. Dezacordul cu o schemă este foarte minuţios controlat şi atunci când acest dezacord nu mai poate fi armonizat, complexul se află în primejdie în întregul său. “În Biserica romano-catolică, dezacordul cu detaliul aparent cel mai neînsemnat al sistemului de credinţe, sau devianţa (infracţiunea) de la o regulă de conduită oarecare este de natură să provoace intervenţii ferme din partea congregaţiei, întrucat acel dezacord implică în conştiinţa socială o ruptură cu sistemul în întregul său; individul are de ales între a admite că se află în eroare şi să recunoască schema – cel puţin în forma *confesării şi a penitenţei* – sau, în caz contrar, să se considere în afara Bisericii.”[222]

Tot astfel încălcarea unei legi sau reguli într-un stat transformă individul într-un “rebel” împotriva întregului “sistem de control juridic al statului” şi antrenează pierderea “drepturilor sale ca membru al grupului”. (În condiţii normale el devine “obiect al violenţei dirijate contra lui ca pedeapsă pentru devianţă”; “pedeapsa devine, astfel, o recunoaştere forţată a schemei încălcate”). La fel stau lucrurile în cazul sistemului de

[222] Ibidem.

scheme al naționalității. Când un individ încalcă o schemă (declarând, să zicem, la pupitrul unui post de televiziune națională că "sentimentul național" se adresează "copitelor", adică este un sentiment "barbar", "sălbatic" etc., el intră în dezacord cu întregul sistem şi dacă acest dezacord nu este controlat, sistemul național ca întreg suferă efecte de deteriorare care-i diminuează eficiența în ceea ce priveşte rolul său de a organiza viața socială individuală şi colectivă. În fapt, sentimentul social cel mai complex, cel național, cum am arătat, este interpretat pe dos când e socotit un sentiment primitiv, ceea ce probează prostia sau reaua intenție din spatele unei asemenea interpretări.

Aceeaşi "metodă de intervenție", doar că la un nivel mai scăzut de "consistență şi putere de a impune obediența", apare şi în cazul "moralității", în organizarea de clasă, chiar în obiceiuri", astfel că, atunci când cineva "încalcă eticheta socială, este suficient să-l descalifici ca membru al societății politicoase". Când un individ acționează contra "moralei tradiționale este suficient să determini toți membrii bine-educați ai grupului să dezaprobe orice legătură cu ofensatorul".

Mai grav este când aceste reacții nu se declanşează. Atunci este semn că sistemul a fost dezorganizat şi populația a fost "dezarmată". Este un fenomen de "dezarmare morală", de paralizare colectivă a "instinctului de reacție". Acest "deficit de agresivitate" (prezent mai ales la români) a rămas în afara unui studiu mai atent. Activitatea controlată de o schemă nu reprezintă un "nivel definit". Individul oscilează între pasivitate şi creativitate fără a depăşi anumite praguri critice ale schemei. Oscilațiile acestea pot fi reduse, aproximând media descrisă de schemă (individul este, în acest caz, un model social de comportare într-un domeniu dat). El este "moderat productiv şi moderat conservativ", reprezentând tipul faimosului "juste milieu".

Exemplele de indivizi care încep o activitate cu intenția de a se păstra în cadrul limitelor "schematismului tradițional" sunt numeroase (istoria moralității, a ştiințelor şi artelor, ereziile în istoria religiei furnizează o uriaşă cazuistică). De aici o întreagă balanță a încrederii/neîncrederii în individul prea creativ (tema recunoscută a filistinismului acoperă toate reacțiile de condamnare a "imprudentelor" inovații).

În fine, individul "tinde să facă o selecție de scheme din diverse complexe, operând astfel clasificări sociale de scheme, incluzând adeseori în organizarea dinamică a vieții sale elemente ce par contradictorii din perspectivă tradițională"[223]. (Această reacție selectivă se află în tensiune cu imperativul acceptării sau respingerii unui complex în integralitatea lui întrucat "grupul nu permite individului să accepte unele scheme şi să respingă altele").

Tensiunea între cerința acceptării (respingerii) integrale a unui complex şi tendința acceptării (respingerii) selective este poate problema cea mai dificilă pe care o societate trebuie s-o rezolve. Chestiunea pare a fi agravată de faptul că majoritatea complexelor sociale nu sunt "liber alese de individ". Acceptarea lor este scontată fie în raport cu poziția pe care individul o "ocupă" prin naştere (rasa, clasa, sexul, farmecul, apartenența națională etc.), fie în raport cu poziția care i-a fost "impusă" în prima socializare (early youth) prin anumite coduri morale, religioase, prin educație, sau, în fine, prin pozițiile pe care trebuie să le accepte pentru a-şi satisface nevoile (mariajul, alegerea profesiei etc.).

---

[223] Ibidem.

Fiecărei poziții (din multitudinea posibilă) pe care un individ o ocupă îi corespunde un anume complex.

Fiu şi fiică, burlac sau căsătorit, fată şi soție, fiică şi mamă, aderent al unei religii, membru al unei clase, ateu, profesie liberală, locuitor al unui oraş sau al unei țări, posesor, chiriaş, pasager, proprietarul unui automobil etc., tuturora le sunt asociate (prescrise) anumite complexe de scheme. Nimeni nu-i cere individului să "îndeplinească activitățile cerute de complexul rival de scheme sau să inventeze scheme noi ce par în dezacord cu cele deja acceptate"[224].

"Organizarea schemelor în complexe tradițional fixate" şi "volumul mediu de eficiență" sunt cele două condiții ale "menținerii statusului social".

6. Tipul filistin şi tipul boem. Organizarea activităților individuale şi colective ascultă, iată, de scheme sociale, este, altfel spus, îndrumată, nu pur şi simplu spontană. Fenomenul "îndrumării" este unul fatal şi, în plus, îmbracă un caracter polarizant. Faptul cel mai bizar este că *îndrumarea socială capătă adeseori caracter de proastă îndrumare*, cum ne-o dovedeşte una dintre polaritățile "îndrumării" sociale, pe care sociologii americani au asimilat-o celor două tipuri polare universale: filistini şi boemi.

"Un individ care acceptă orice sistem social în toată completitudinea lui, cu toate schemele implicate, alunecă inevitabil spre rutină şi ipocrizie", precizează Thomas şi Znaniecky. O parte a sistemului îi acoperă nevoile, altă parte nu corespunde aspirațiilor sale.

"Ca să rămână social adaptat, să evite criticismul activ al grupului, individul e nevoit în acest caz să demonstreze în vorbe interese pe care nu le are şi să inventeze tot felul de tertipuri spre a-şi ascunde lipsa de eficiență. Această tendință spre ipocrizie şi camuflare – disimulare – este facilitată de faptul că majoritatea grupului se află într-o situație similară şi este dispus nu numai să accepte orice disimulare plauzibilă desemnată să acopere ineficiența individuală, ci să dezvolte adesea chiar un set standardizat de «minciuni convenționale» care pot fi utilizate într-un atare scop şi pe care toți le ştiu ca minciuni, dar se arată în mod tacit de acord să le trateze drept adevăruri"[225].

Acesta este, în viziunea celor doi sociologi americani, fenomenul filistin. Filistinismul, aşadar, este un fenomen social, are adică rădăcini sociale, astfel încat fiecare dintre noi poartă cu sine, ca pe o umbră a sa, de esență socială, tiparul filistin. Primejdia ca filistinul să se instaureze în gesturile şi manifestările noastre regulate este uneori destul de mare. Tipul opus filistinului, dar cu aceleaşi consecințe de cădere a productivității, este boemul.

Când individul refuză anumite scheme sau inventează unele noi (care, în ochii celorlalți, contrazic alte scheme ale complexului social), el "este nevoit să respingă complexul în întregul său, şi devine astfel, voit sau nevoit, un rebel". Cum societatea nu l-a învățat să dezvolte, în mod spontan, o "organizare a vieții", el n-are de ales decât "să adopte un alt sistem gata constituit în locul celui respins". "Adaptarea la un nou sistem", după un moment de "rebeliune", este de regulă mai dificilă pentru că fiecare act de rebeliune particulară subminează prestigiul sistemelor sociale în general. Consecința obişnuită a rebeliunii este boemianismul, o tendință permanentă de a trece de la un sistem

224 Ibidem.
225 Ibidem.

la altul, atras întâi de părțile care prezintă un interes şi o atracție personală, dar repede descurajat de cele care, pe partea lor, nu prezintă un asemenea interes pentru sine. Rezultatul este din nou "improductivitatea". Dialectica aceasta boemianism-filistinism ne dezvăluie una dintre polaritățile triste ale fenomenului de proastă îndrumare în cadrul societății omeneşti. Această polaritate este una dintre cele mai tipice exemplificări la legea corelațiunii creşterii şi descreşterii, căci, în realitate, atunci când într-o societate se accentuează tendința filistină, se accentuează, în aceeaşi proporție, şi tendința opusă ei, cea boemiană (fiindcă din filistinism, insul nu poate ieşi decât într-o direcție boemă, adică nu prin orice altă evoluție, ci numai spre aceea care este opusul riguros al stării filistine). Axul boemian-filistin este doar unul dintre axele de sistematizare a tiparelor de îndrumare socială (şi deci de falsă ori diminuată trăire) într-o societate. Aceste axe compun legile sistemului de îndrumări individuale şi colective, căci tot ceea ce se întâmplă într-o societate se desfăşoară în conformitate cu aceste axe, de-a lungul lor. Fiecare stare într-o societate, dacă e să se schimbe, nu se va schimba în orice direcție, ci numai spre acea stare care reprezintă, în mod riguros (simetric) opusul ei. De aici ambivalența stărilor sociale, a sentimentelor sociale, care pot varia, în orice moment, spre oricare dintre cei doi poli ai lor, riguros opuşi şi riguros complementari. Exemplele sunt nenumărate. Sentimentul de "dragoste-ură", de pildă, este între cele mai grăitoare. Ca şi exemplul stărilor filistin-boemiene. Thomas apreciază că însuşi conceptul de geniu este o creație şi o consecință a acestui fel de a fi al societăților care constă în predispoziția lor de a educa indivizii pentru stabilitate, pentru a dezvolta organizări sociale statice al căror sens este stabilitatea (organizări sociale pentru stabilitate, nu pentru eficiență). Raritatea indivizilor creatori este de aceea o regulă şi a condus la conceptul de geniu, care acoperă şi defineşte această raritate, împrejurarea sociologic întemeiată că indivizii creatori sunt rari. Faptul că eficiența înaltă este încă tratată ca un lucru oarecum miraculos este o consecință a specificului societăților omeneşti de a căuta ordinea şi stabilitatea şi nicidecum un fenomen natural de excepționalitate. Fenomenul geniului, aşadar, are o explicație sociologică, raportând raritatea indivizilor creatori la tendința generală a societăților omeneşti spre starea de stabilitate şi nu spre cea de perpetuă inovație şi schimbare.

7. Totalitatea civilizației unui grup. O dată cu civilizația modernă, se dezvoltă un nou tip de organizare socială, tip care începe să pună un accent mai mare pe "eficiența individuală decât pe conformism individual". "Specializarea progresivă", la rândul ei, accentuează "subdivizarea vechilor complexe sociale în sisteme din ce în ce mai specializate", astfel că nici un sistem nu mai poate oferi singur o bază îndestulătoare pentru "organizarea vieții individuale" în nici un domeniu. Pe de altă parte, se dezvoltă un domeniu al "valorilor şi activităților comune deasupra sistemelor speciale". "Acest domeniu, însă, este incomparabil mai redus în raport cu totalitatea civilizației grupului".

Prin urmare, totalitatea civilizației grupului (SG) este constituită (egală cu) dintr-o parte comună (SV) – (ansamblul valorilor comune) şi o parte alcătuită din ansamblul sistemelor specializate (SS):

SG = SV + SS

Acestea împreună alcătuiesc "civilizația totală a unui grup". Tendința în timp, este de creştere a proporției şi rolului sistemelor specializate în organizarea vieții sociale, fără ca ponderea sferei valorilor comune să scadă (neapărat, sau sub un anume prag critic). O dată cu această tendință creşte şi tendința spre "vagabondaj" a societății moderne, în toate

expresiile acestuia: “schimbări de rezidență, de profesie, de vederi politice, de religie, declinul sistemului familial ca instituție economică, educațională şi hedonistă” etc. Când “vagabondajul nu e posibil” de facto, remarcă Thomas, sunt căutate substitute ale lui în minte (imaginație): literatura de aventuri, alcoolul (şi, actualmente, drogurile etc.), filmele, fanteziile etc. Prin urmare, în ciuda aparențelor, tendința boemă se accentuează în societate şi o dată cu ea, toate canalizările ei, toate formele de descărcare pe care tot ea le dictează şi chiar le creează. Creşte cererea de eficacitate chiar în detrimentul şi cu prețul conformității. “Lupta dintre complexele sociale este înlocuită de cooperare; domeniul de aplicație a fiecărui complex este tot mai frecvent definit prin distincția de, decât prin opoziția la alte sisteme sau complexe [rivale]”. Chiar statul care era un sistem tradițional, destinat să acționeze spre a dobândi supremația asupra altor sisteme, devine tot mai mult un “simplu instrument al vieții naționale”. Pe măsură ce cooperarea predomină asupra luptei pentru supremație, problema confruntării îşi pierde importanța şi actualitatea.

Diviziunea muncii generează o separație între “activități organizate şi inovatoare”, pe o parte, şi “activități mecanice”, pe de alta. Această separare a devenit una dintre “problemele sociale cele mai dificile pe care «conştiința socială» trebuie să le rezolve prin eforturi conştiente”. Evoluția socială modernă reclamă o schimbare de perspectivă în legătură cu “organizarea vieții individuale”. “Individul trebuie educat (format) nu atât pentru conformitate, cat pentru eficiență, nu atât pentru stabilitate, cat pentru evoluție creatoare”.

Acesta este, iată, un al doilea ax tipologic al îndrumării sociale, format în raport cu alți doi poli ai “dorinței sociale”: “dorința de schimbare” şi “dorința de conformitate”. Apar, astfel, tipul conformist şi tipul creator. Sarcina cea mai urgentă a societății moderne este să furnizeze individului “metode adecvate pentru dezvoltarea personală spontană”, să-l învețe “cum să devină nu un caracter static, un conformist, ci o personalitate continuu creativă, dinamică”. Lucrul cu adevărat notabil în teoria celor doi sociologi este accentul pus pe fenomenul apartenenței, ca factor al conservării ordinii în societățile de tip modern şi pe caracterul schematizat al trăirilor individuale şi colective, încat examinarea acestui aspect ne-a îngăduit să facem un pas mai departe în ceea ce priveşte sociologia trăiristă spre care năzuim. Nimic nu pare să amenințe mai puternic ordinea şi legitimitatea ei decât distrugerea apartenenței şi dezagregarea arbitrară a schemelor sociale deja consacrate. Un atare fenomen aduce după el anarhizarea persoanei, dezagregarea nucleului noosic al personalității, adică forța capabilă să aducă diversitatea la unitate fără a distruge diferențele. Un atare nucleu preia în tensiunea sa internă raportul dintre ins şi Dumnezeu în cadrul relației eului cu lumea. Anarhizarea vieții sufleteşti este cea dintâi consecință a dezagregării acestui raport teandric, divino-uman. Față de primejdia unei dezorganizări ample a societăților provocată de modernizare şi a anarhizării individului, alte două primejdii încă mai mari se arată cu putință înlăuntrul societăților moderne şi la un prag alarmant, şi anume criza identitară profundă a omului modern şi fenomenul morții spirituale. Acestea sunt cu precădere fenomene diagnosticate de noologia abisală europeană şi numai sociologia noologică se arată înzestrată să le examineze sub profilul lor bine conturat.

Cu examinarea lor putem aprofunda distincția între schemele sociale şi cadrele spirituale ale vieții, pe de o parte, respectiv, dintre fenomenul “îndrumării sociale” a conduitei şi “învățăturile spirituale”, singurele capabile să înnoiască viața individuală şi colectivă în perioadele de criză profundă.

Cartea a II-a
Problemele regionale şi globale

Partea I
Subdezvoltarea la scară globală. Periferiile

I Procese metropolitane, procese periferiale. Teoriile dependenţei şi subdezvoltării.

1. Rolul periferiilor. Teoria sistemelor mondiale examinează nu numai legile sistemului, ci şi procesul expansiunii sale. T. K. Hopkins, şeful catedrei de sociologie a Universităţii de Stat din Binghamton, are meritul de a fi reluat discuţia într-un cadru de abordare sociologică şi de a fi propus un model de analiză care atrage atenţia asupra tensiunii nucleare a oricărui proces de expansiune. Expansiunea însăşi este acţionată şi susţinută de vehicole şi agenţi cu o identitate inconfundabilă. Împreună – agenţi şi vehicole – formează realitatea umană, instituţională şi materială a frontierelor. Agenţii care împing în spaţiu frontiera sistemului mondial modern sporindu-i dimensiunile sunt doi: *statele* şi *capitaliştii*. Aceştia din urmă îşi sporesc capitalurile pe două căi: căutând *activităţi productive* cu *cheltuieli scăzute* şi *pieţe cu mari profituri* pentru produsele desfăcute. Statele, la rândul lor, sunt în căutarea acelor *aliaţi* care le permit să-şi sporească "avantajul competitiv". Acestea sunt *alianţele de frontieră*. Ceea ce rezultă este un proces politic denumit "periferializare"[226]. "Statele puternice iniţiază şi dezvoltă procese metropolitane, cele slabe iniţiază şi dezvoltă, pentru ele, procese periferiale."[227] Frontierele reprezintă deci un fenomen în a cărui compoziţie regăsim cele două tipuri de procese contradictorii. Altminteri spus, frontierele reproduc în zonele de frontieră conflictele sau tensiunile structurale dintre "centre" (metropole) şi "periferii" şi aceasta este cea mai pregnantă realitate a zonelor de frontieră. Relaţia "centru-periferie", deci, este o lege de fier a sistemului capitalist: "Fără periferii nu există centre, fără amândouă nu există dezvoltare capitalistă"[228]. Stratificarea lumii în centre şi periferii, coimplicarea proceselor periferiale şi metropolitane reprezintă o lege a sistemului şi frontierele nu pot fi înţelese fără această lege. O altă observaţie importantă a lui Hopkins, semnificativă pentru o teorie a frontierei, este că în periferie, deci în "zonele de frontieră", unele tipuri de firme şi subsisteme economice au fost create nu pentru a servi progresului economic local, ci spre a media acumularea la scară mondială şi, deci, funcţionarea sistemului mondial. Am numit aceste "firme" *subeconomii redistributive*. Într-o atare situaţie se află toate acele firme care sunt situate *sub*

---

[226] Cf. T. K. Hopkins şi alţii, "World System Analysis. Theory and Methodology", Beverly Hills, Londra, 1982.
[227] Ibid., p. 13.
[228] Ibid., p. 13.

nivelul mediu* pe scara productivităţii naţionale sau mondiale. Indiferent cum ar sta lucrurile în privinţa altor mecanisme ale sistemului mondial, se cuvine remarcat un fapt cu statut de lege: expansiunea sistemului mondial generează un fenomen care va căpăta o poziţie centrală în cadrul teoriilor latino-americane: *dependenţa.

Expansiunea sistemului mondial, aşadar, îşi asociază acest fenomen de dependenţă. Pentru a face comprehensibil acest concept, A. G. Frank îl traduce prin alte două concepte, nu mai puţin curioase; "lumpen-dezvoltare" şi "lumpen-burghezie". Vom stărui aici asupra teoriei dependenţei din unghiul acesta de privire. Dependenţa, în viziunea lui A. G. Frank este tot una cu fenomenele de lumpen-dezvoltare şi lumpen-burghezie. Dependenţa este consecinţa "expansiunii sistemului mondial unic al capitalismului comercial", precizează Frank, adăugând, în acelaşi timp, că dependenţa nu este strictamente un "*raport pur extern*", impus din exterior, ci, în mod egal, o *condiţie internă*, *o parte integrantă* a societăţii în cauză, condiţie determinată nemijlocit de burghezia dominantă din cadrul acelei societăţi.

Iată un aspect nou, care merită atenţia cea mai specială. Dependenţa este, deopotrivă, un *fenomen intern*, nu pur şi simplu un raport pur "extern". Dependenţa devine trăsătura dominantă a acestor societăţi, ea a format şi a transformat structura economică şi de clasă şi chiar cultura. "Structura naţională se modifică în funcţie de schimbările în formele de dependenţă colonială."[229] Frontiera îşi asociază, iată o realitate economică specială – *colonia*. La rândul ei, *structura de colonie* determină interesele *burgheziei dominante*, care, prin instrumentele statului va crea "politicile de subdezvoltare" economică, politică, socială şi culturală. Modelul analitic al lui Frank este, deci, acesta: "schimbările formelor de dependenţă vor determina schimbări în politicile burgheziei".

2. Lumpenburghezia. Ce înţelege Frank prin lumpen-burghezie? Lumpen-burghezia este acea *clasă* care nu este decât *instrumentul comerţului exterior* şi al industriei şi ai cărei membri sunt interesaţi a se menţine în *stare de întârziere*, stare din care comerţul exterior îşi extrage "beneficiile sale". Această stare sau proces de întârziere (ceea ce este, în viziunea lui Hopkins, procesul de periferializare) este denumit "lumpen-dezvoltare". Metoda lui Frank constă în "a sublinia caracterul actorului principal şi natura scenei pe care se mişcă": lumpen-burghezia şi lumpen-dezvoltarea. Într-o celebră *"mea culpa"*, pusă în fruntea lucrării sale[230], Frank sesizează că ştiinţa societăţilor periferiale nu s-a eliberat încă de *"colonialismul cultural"* care-a impus o terminologie şi o conceptualizare inadecvate realităţii din *"periferie"*. "Dependenţa", remarcă el, este un "eufemism", un cuvânt lipsit de un conţinut bine definit; el a fost utilizat pentru a "disimula subordonarea, opresiunea, alienarea şi chiar rasismul imperialist şi capitalist intern şi extern pe care le suportă poporul sărăcit..."[231] Pentru a reda sensurile specifice ale "capitalismului dependent", Frank foloseşte cele două noţiuni inventate de el: lumpen-burghezie şi lumpen-dezvoltare. Prin urmare, interesul lui Frank se deplasează de la analiza sistemului mondial ca atare spre analiza "periferiei" ori, mai exact spus, a sistemului mondial văzut din periferie, adică din regiunea de frontieră sau frontalieră. Iată dar

---

229 A. G. Frank, "Lumpen-bourgeoisie et lumpen-développement", Maspero, Paris, 1971, p. 12.
230 Op. cit.
231 Ibid., p. 15.

că sistemul mondial văzut din periferie are înțelesuri speciale, pe care Frank le sintetizează în ceea ce consideră a fi "capitalismul dependent", respectiv "colonial".

Care este deci originea acestui tip de capitalism şi ce consecințe a avut el? Capitalismul dependent, dimpreună cu structura colonială şi de clasă au rezultat din implantarea într-o zonă a unei "economii exportatoare ultra-exploatâtoare şi dependentă de metropolă". Aceasta este economia frontierei.

Efectele ei au fost: comprimarea pieței interne, crearea lumpen-burgheziei şi inițierea lumpen-dezvoltării. În America Latină, procesul s-a desfăşurat într-un cadru contradictoriu, care opunea *burghezia legată de producerea şi comercializarea materiilor prime acestei părți a burgheziei mai legată de sectorul industrial şi mai naționalistă*. Când prima a reuşit să se impună *militar* şi *politic* în fața celei de-a doua şi-a ales şi o politică economică de fortificare a *dependenței economice* şi, prin aceasta, a fost inaugurată "dezvoltarea subdezvoltării". "Alegerea modelului economic al liberului schimb a fost una dintre politicile principale de lumpen-dezvoltare pe care lumpen-burghezia a adoptat-o în conformitate cu propriile ei interese economice. Reforma liberală a ieşit din această configurație şi nu din filosofia luminilor."[232]

3. Imperialism şi lumpenburghezie. Imperialismul a fost cadrul accelerării producției exportatoare şi totodată laboratorul identificării unor noi "politici de lumpen-dezvoltare". Declanşarea "crizei metropolitane din anii 1930 a inaugurat o nouă tendință" un ciclu nou care va accentua curentul "naționalismului burghez" şi politica dezvoltării industriale proprii. Acestea sunt *răspunsurile naționale la criza metropolei*, care împiedica exportul şi importul la scară mare şi astfel sunt create condițiile unei politici de dezvoltare industrială. Această dezvoltare a fost limitată de *structura de clasă* şi de *lumpen-burghezie* pe care aceste țări le moşteniseră din condiția lor de dependență anterioară şi ca urmare a "reprizei economice a metropolei începând cu anii 1950".

Această nouă fază imperialistă, pe care Frank o asimilează "neoimperialismului" va induce o "neodependență" care va transforma încă o dată structura economică şi de clasă în epoca contemporană. Aceasta va reîmpinge lumpen-burghezia şi unele sectoare industriale în poziție subalternă de "asociați minori ai imperialismului". Avem de-a face aşadar cu o fază reînnoită şi amplificată a "lumpen-burgheziei". Orice asemenea relansare a politicilor şi proceselor metropolitane aduce deci o reconvertire a burgheziei frontierei în lumpen-burghezie şi a dezvoltării în lumpen-dezvoltare, astfel că orice dezvoltare internă se dovedeşte a fi, în cele din urmă, o "dezvoltare a subdezvoltării", adică o "lumpen-dezvoltare".

4. Lumpendezvoltare. Cat priveşte "istoria lumpen-dezvoltării" care cuprinde succesiunea modurilor de exploatare fiscal-comercială, de la *encomienda* (concesiune de muncă şi tribut către encomenderos) până la *hacienda* mexicană (sistem de aservire a muncii agricole pe marile proprietăți), aceasta se dovedeşte a fi un răspuns la nevoile metropolei, deci tot un fenomen de frontieră. "Modurile de producție care au apărut şi dispărut în Mexic au corespuns posibilităților pe care le

[232] Ibid.

aveau coloniile de a răspunde nevoilor metropolei"[233]. Apare acum marele domeniu de exploatare comercială a muncii agricole (*cash-crop domains*, cu expresia lui Wallerstein).

Pe scurt, şi acesta este lucrul cel mai important, Frank sesizează nu un singur mod de producţie în "periferie", ci o seccesiune de moduri de producţie, care au toate acelaşi caracter: sunt moduri de producţie ale dependenţei de metropolă. Cu fiecare nouă schimbare în metropolă se produce o schimbare în "periferie". Aceasta este realitatea economică a frontierei, în viziunea lui A. G. Frank.

Ce înseamnă termenul propus de Frank: "politicile subdezvoltării" sau "lumpen-dezvoltării"? Acest concept este propus de A. G. Frank pentru a caracteriza conduita şi stilul de viaţă al lumpen-burgheziei. Spre deosebire de burghezia metropolitană, lumpen-burghezia va adopta atitudini, orientări şi politici care răspund nevoilor şi reorientărilor metropolei, nu cerinţelor populaţiei, deci unei creşteri interne organice. Ansamblul politicilor de dezvoltare care răspund unei noi conjuncturi a raporturilor metropolei cu periferia poartă numele de politici de subdezvoltare. Ele nu contribuie la o dezvoltare reală, în sensul că efectele lor asupra populaţiei sunt progresiv negative, nu pozitive, cum ar fi de aşteptat. Lumpen-dezvoltarea măsoară deci acest decalaj între creşterea efortului de dezvoltare şi degradarea stării unei populaţii.

Dacă notăm cu S suma puterilor unei societăţi mobilizate pentru politicile de dezvoltare şi cu R suma cheltuielilor de "reproducţiune" a unui "popor" (o populaţie dată), vom observa că politica lumpen-dezvoltării are drept caracteristici sporirea progresivă a lui S şi scăderea progresivă a lui R (şi cantitativ şi calitativ). Este drept că adeseori lumpen-dezvoltarea este ascunsă de creşterea aparentă a lui R. În realitate, acesta trebuie să crească cu aceeaşi rată de creştere ca şi S. Or, politicile lumpen-dezvoltării sporesc mărimea S cu o rată mult mai mare decât rata de creştere a mărimii R şi acest dacălaj relativ este un alt indicator al politicilor lumpen-dezvoltării. Iată, dacă luăm în seamă dezvoltarea industrială a Americii Latine între 1923 şi 1969, vom observa că deşi participarea producţiei industriale la PNB creşte de la 11% în 1925 la 23% în 1967, folosirea forţei de muncă în industrie va fi în primii ani de 14%, în 1950 de 14%, în 1960 de 14% şi în 1969 tot de 14%. "Deci creşterea industrială, remarcă Frank, a fost incapabilă să ofere ocazii de ocupaţie unei mari părţi a forţei de muncă"[234].

5. Dependenţă şi neocolonialism. Dependenţa este o consecinţă a unei adaptări premature, dar imperative, a unor forme politice pentru care lipseşte baza socială corespunzătoare. Adaptarea este un imperativ al integrării în arena internaţională; pentru a se face inteligibilă şi recognoscibilă în Vest, periferia trebuie să adopte acest format (al dependenţei).

Neocolonialismul se referă la faptul că relaţiile cu cei bogaţi întârzie şi distorsionează dezvoltarea celor săraci. Marxiştii explică acest fenomen de frontieră prin efectele comerţului şi investiţiei capitaliste, efecte care distorsionează alocarea resurselor disponibile şi întârzie procesele de creştere a factorilor ofertei (înzestrări cu resurse productive). Relaţiile cu metropola, consideră A. G. Frank, generează sărăcie. Aceasta este alături de fenomenul dependenţei şi neocolonialismului o caracteristică a frontierei

[233] Ibid., p. 34.
[234] Ibid., p. 108.

moderne. Toate împreună alcătuiesc etiologia subdezvoltării. Subdezvoltarea este o formă de sărăcie impusă tărilor sărace de legăturile lor cu cei "bogați" (structurile de producție ale "periferiei" sunt sistematic distorsionate şi subordonate de economiile centrului metropolitan). "Subdezvoltarea, precizează Frank, nu este originară sau tradițională. Subdezvoltarea contemporană este, în mare parte, produsul istoric al relațiilor economice şi de altă natură între țările satelite subdezvoltate. Când metropola se extinde spre a încorpora zone anterior izolate într-un sistem mondial, dezvoltarea anterioară şi industrializarea acestor regiuni este canalizată în direcții care nu au puterea să genereze mecanisme proprii de dezvoltare. (...) Dezvoltarea istorică a sistemului (...) a generat subdezvoltare în țările periferiale, al căror surplus economic a fost expropiat, şi dezvoltare economică în centrele metropolitane, care şi-au însuşit acest surplus."[235]

6. Infanticidul industrial şi efectul demonstrativ. Metropola împiedică țările periferiale să pătrundă uşor pe o piață stabilită sau le blochează accesul la tehnologiile mai avansate. În felul acesta alocarea unidimensională a resurselor este o distorsionare. Relațiile cu centrul deci generează sărăcie în periferie. Frontiera poartă cu ea sărăcie. Pe de altă parte, această alocare nu încurajează creşterea înzestrării (dotării) în periferie. Aceasta este ceea ce se înțelege prin teza că relațiile cu centrul perpetuează sărăcia în periferie. Rezemarea pe importul de bunuri manufacturate poate inhiba ori chiar înăbuşi dezvoltarea talentului întreprinzător local – managementul. Baran a numit acest fenomen "infanticid industrial". Când un asemenea talent antreprenorial a început să se dezvolte, deschiderea comerțului cu capitaliştii bogați îl poate distruge şi, în genere, poate distruge resursele naționale valoroase[236]. Este cazul Indiei, unde, anterior venirii britanicilor, funcționa de multă vreme o industrie textilă înfloritoare. Aceasta a fost minată prin invazia unor produse textile ieftine din Anglia şi antreprenorii indieni au dat faliment. Frank găseşte exemple în America Latină. Când o industrie internă e ruinată, nu se pierde numai talent întreprinzător, ci şi capital uman sau capacități industriale. "Când asemenea capacități au început a se dezvolta, acumularea lor poate fi întârziată ori înăbuşită. Un fenomen familiar astăzi este «*brain drain*» («scurgerea creierelor») din țările mai puțin dezvoltate, în măsura în care oameni de ştiință, cercetători, ingineri etc. emigrează spre centrele metropolitane în căutarea unor ocupații mai bine plătite şi a unui mediu de muncă mai stimulativ."[237] În plus, specializarea în industrii de export pentru primul tip de produse poate duce la o istovire a resurselor primare: minereuri şi petrol. În plus, o asemenea specializare împiedică acumularea în economiile locale.

Investițiile. Relațiile cu metropola au determinat şi "orientarea investițiilor", conferindu-le un "caracter unidimensional" (de răspuns la cererea metropolei). Investițiile de acest tip au condus la ceea ce se numeşte o "economie enclavă", care deci nu are legături cu economia locală nefurnizându-i aproape nici un beneficiu. Economiile enclavă sunt cea mai tipică realitate de frontieră. Deoarece "proprietatea era străină, profiturile au tins şi tind în genere să se repatrieze sau să fie reinvestite doar în cadrul «enclavei», ocolind orice alte utilizări în cadrul țării-gazdă. Chiar atunci când sunt încurajate

[235] Ibid.
[236] Cf. A. G. Frank, op. cit.
[237] Ibid., p. 107.

industriile locale, corporaţiile multinaţionale îşi menţin avantajele asupra întreprinderilor locale în chestiuni precum: legăturile cu pieţele, finanţele şi patentele.

În felul acesta este minată orice competiţie naţională în naştere. Efectul cel mai tipic constă în emergenţa barierelor pentru dezvoltarea talentului antreprenorial indigen."[238]

Aspectul esenţial al raportului centru-periferie se leagă de faptul că în centru "capitalul este relativ abundent în raport cu munca", iar în periferie este un factor de "raritate". Pe de altă parte, analiştii C/P atrag atenţia asupra procesului de "decapitalizare". Decapitalizarea este poate caracteristica cea mai pregnantă a frontierei economice a "sistemului mondial modern". "Orice influx net (de capital străin) poate fi mai mult contra-balansat de ieşirile prin dividende şi dobânzi câştigate din investiţii trecute în periferie". În America Latină, de exemplu, repatrierea profiturilor a tins să depăşească venirea noilor capitaluri. Între 1950-1970, fluxul de întoar-cere a depăşit net influxul cu peste trei la unu. Acesta este un proces de "decapitalizare", mai curând decât de capitalizare. Iată ce scrie sociologul Galeano: "Imperialismul îşi îmbolnăveşte mai întâi supusul, apoi construieşte spitalul în care va sta pacientul prizonier şi fără nici o posibilitate de vindecare... Este un cerc vicios al ştrangulării: împrumuturile şi investiţiiler cresc şi ca efect plata amortizărilor, dividendele şi dobânzile dimpreună cu alte servicii cresc şi ele. Pentru a face aceste plăţi, sunt necesare noi injecţii de capital străin, care generează obligaţii noi şi aşa mai departe."[239]

În fine, un alt factor de modelare a "periferiei" de către metropolă în cadrul procesului de înaintarea a frontierei este acela al "gusturilor" sau "orientărilor consumului". "Posibilităţile de producţie ale unei ţări sunt doar un factor al bunăstării sale naţionale. (...) Un alt factor este configuraţia gusturilor, evidenţiată de distribuţia cheltuielilor publice totale ale venitului."[240] Unele configuraţii ale orientărilor de consum vor stimula dezvoltarea, altele, din contră, o vor distorsiona. "Aceste orientări, ca şi cantitatea şi calitatea resurselor, pot fi influenţate de natura relaţiilor economice cu metropola. Aceste relaţii transmit celor săraci un profil al preferinţelor şi dorinţelor cu totul inadecvat cu nevoile lor economice şi sociale. Distribuţia cheltuielilor lor nu reflectă gusturi autonom determinate, ci mai degrabă reflectă configuraţia ideilor şi valorilor, stilurilor şi modelelor, în genere asociate cu capitalismul global. Această configuraţie, afectând dezvoltarea periferiei, este transmisă deopotrivă prin comerţ şi prin legăturile investiţionale cu centrul metropolitan. (...) Comerţul transmite configuraţia gusturilor prin ceea ce este denumit «efect demonstrativ». Acesta se referă la tendinţa unei părţi a populaţiei din ţările sărace (cel puţin cei ce-şi pot permite) de a încerca să întreţină modelele de consum ale ţărilor bogate despre care se citeşte în presă sau se află la radio şi televiziune ori prin filme. Gusturile sunt gradual orientate în afara produselor locale spre tipuri de bunuri străine."[241]

"Efectul demonstrativ" poate să conducă la o "mentalitate consumeristă" care umflă nivelul general al consumului şi astfel "propensiunea spre economisire este redusă considerabil". Această imitare a stilului metropolitan este şi ea un factor de întârziere şi o

[238] Ibid.
[239] B. Cohen, op. cit., p. 160.
[240] Ibid., p. 160.
[241] Ibid., p. 161.

caracteristică a frontierei economice actuale. Legăturile investiţionale întăresc acest efect întrucat, de îndată ce "el a creat apetitul pentru o marfă dată în periferie, corporaţiile multinaţionale care o produc au un stimul să lărgească şi să consolideze piaţa acesteia prin investiţii în facilităţi de comercializare şi de promovare a vânzărilor"[242]. Ţinta lor este să faciliteze răspândirea unei preferinţe pentru un produs al lor în întreaga economie locală. "Aceasta înseamnă că ele trebuie să fie implicate în transmiterea internaţională de valori şi mode. (...) În opinia radicalilor, aceasta conduce la «imperialism cultural», la distrugerea autonomiei culturale locale; acest fenomen este adesea denumit «imperialism coca-cola»."[243] Peter Evans subliniază efectul retardant al fenomenului: "Pare plauzibil ca toate corporaţiile multinaţionale să transmită standarde de consum care să reprezinte o mizalocare (alocare distorsionată) a resurselor din punctul de vedere al bunăstării comunităţii ca întreg. Dacă acest lucru e adevărat, atunci distorsionarea dorinţelor consumatorului are un efect de retardare asupra progresului economic"[244].

7. Suburbiile. În fine, un alt fenomen care deosebeşte aria centrală de cea periferială se leagă de cele două structuri urbane în cele două arii. Wallerstein dovedeşte că metropola a fost scoasă din fragmentarismul său structural al epocii feudale graţie unei "reţele urban-comerciale" capitaliste, pe care o putem denumi trend urban. Florenţa, Milano, Veneţia controlau fiecare o parte a lumii în secolul al XVI-lea. Alături de ele apar alte zone urbane integrate: în nordul Germaniei (legate de casa Függerilor) şi cea din nordul continentului în frunte cu Amsterdamul. Europa toată e legată acum într-o reţea urbană. Faţă de această reţea, întregi zone subcontinentale au fost împinse într-o stare de hinterland, de arie suburbială, încat Europa era străbătută acum de două tendinţe istorice: urbanizarea ariei continentale şi suburbializarea ariei orientale. Acesta este un adevăr fundamental referitor la frontiera occidentală a sistemului mondial modern cu centrul în Occident. Frontiera creează peste tot suburbii, arii suburbiale; ţări întregi devin hinterlandurile metropolelor occidentale: "Starea de suburbie nu se referă doar la colectivităţile aflate în hinterlandul oraşelor, ci se aplică spaţiului social al unor societăţi istorice concrete"[245]. Prima caracteristică a acestor societăţi este dependenţa lor de zona metropolitană. A doua caracteristică este specializarea ei funcţională în raport cu necesităţile ariei metropolitane. Esenţa suburbialismului este deci subordonarea faţă de necesităţile şi "mişcările" "centrului". Aceasta este esenţa "dependenţei" şi a frontierei europene (atlantice) moderne. A treia caracteristică a ariei suburbiale este "marginalizarea" maselor, împinse într-o relaţie de aservire şi de imitaţie faţă de centru, deposadate de spirit întreprinzător şi de libertate combinatorie. Aceste "mase marginalizate" devin "mecanismul de ansamblu" al funcţionării capitalului străin în periferie. Odată cu acest efect se produce şi proletarizarea rurală. Frontiera aduce cu ea toate aceste efecte. Dar ceea ce este mai grav, "periferia" induce un efect de "falsificare" a realităţilor sufleteşti ale "elitelor locale" locale, ca urmare a imitaţiei formelor apusene fără o dezvoltare, pe măsură, a fondului sufletesc. O asemenea conjunctură poate dezagrega "unitatea de cultură" a unui întreg popor. Fenomenul a

[242] Ibid., p. 161.
[243] Ibid., p. 162.
[244] Ibid.
[245] Ibid.

fost examinat în toate articulaţiile lui de către C. Rădulescu-Motru în teoria politicianismului şi a "pseudoculturii". Politicianismul şi pseudocultura sunt două fenomene care dau o culoare extrem de tristă vieţii în "periferia" sistemului mondial modern.

II Periferiile şi periferializarea în lumina unor teoreticieni recenţi. I Wallerstein, H H Stahl, Ş Voinea, Ş Zeletin, S Amin, A G Frank, K Jowitt

1. Secolul revoluţiilor. Atitudini interpretative. Ridicarea naţiunilor sud-est europene a constituit evenimentul dominant al istoriei europene în a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi prima jumătate a secolului următor, aşa cum ridicarea burgheziilor urbane în Occident a reprezentat evenimentul decisiv în geneza civilizaţiei moderne.

Secolul al XIX-lea este pentru Europa "secolul revoluţiilor", care au îmbrăcat forma unor "valuri succesive": a) valul "mişcărilor liberale", mai întâi, ca primă reacţie la Restauraţia europeană; b) valul "revoluţiilor democratice", vizând "negarea sau depăşirea liberalismului"; c) valul "mişcărilor sociale care-şi împrumută programul de la şcolile socialiste" (înainte de 1914 "fiind încă minoritare") şi d) "mişcarea naţionalităţilor", care "nu este urmarea cronologică a celor trei precedente, ci "se derulează" de-a lungul întregului secol al XIX-lea[246].

Dacă *mişcările liberale* şi-au atins apogeul în aria societăţilor occidentale, *revoluţiile naţionale* vor atinge culminaţii neobişnuite în aria răsăriteană.

Una dintre teoriile foarte actuale care leagă expansiunea noului spaţiu european de rolul burgheziilor urbane este aceea a lui I. Wallerstein. Noul spaţiu european a apărut, ne spune I. I. Wallerstein, sub forma unei "economii mondiale", în secolul al XVI-lea. Geneza şi apoi dezvoltarea acesteia s-au produs în urma unei generalizate "crize a feudalismului" (scăderea populaţiei, pustiirea satelor, creşterea inflaţionară a preţurilor, răscoalele ţărăneşti, războaiele feudale, criza spirituală, manifestarea primelor forme ale gândirii occidentale moderne etc.) desfăşurată între 1300-1450.

"Însuşirea surplusului începe, din acel moment, a se rezema pe *mecanismul pieţei mondiale* cu asistenţa «artificială» a maşinii de stat". Aşadar, noul spaţiu european se baza pe o piaţă mondială, pe o nouă diviziune a muncii şi pe apariţia statului centralizat. Noua diviziune europeană a muncii a fost însoţită însă şi de o stratificare a spaţiului european în trei arii: a) nucleul (sau "*centrul"* economiei mondiale), cuprinzând Europa nord-vestică, b) *semiperiferia*, Europa centrală şi c) *periferia*, Europa răsăriteană.

Immanuel Wallerstein localizează, deci, perioada de început a reconfigurării spaţiului european modern în secolele al XV-lea şi al XVI-lea. Trăsătura distinctivă a acestui spaţiu este calitatea sa de "entitate economică" şi nu politică. Toate celelalte tipuri de economii mondiale cunoscute în istorie au sfârşit prin a se transforma în imperii: China, Persia, Roma etc. Ceea ce a făcut ca *spaţiul european modern* să nu urmeze aceeaşi direcţie a fost faptul că "tehnicile capitalismului modern şi tehnologia ştiinţei moderne, intercorelate, au permis acestei economii mondiale să producă, să se dezvolte fără emergenţa unei structuri politice unificate, de tipul imperiilor".

---

[246] R. Remond, *Introduction a l'histoire de notre temps*, t. 2: le XIX-^{e} siecle. 1815-1914, Edition du Seuil, Paris, 1974.

În secolul al XVI-lea existau şi alte economii mondiale, dar numai cea europeană a urmat calea capitalistă de dezvoltare, precizează Wallerstein.

Atât cercetările clasice cat şi cele recente atestă că în secolul al XVI-lea "n-au existat doar un capitalism, ci mai multe capitalisme europene, fiecare cu zona şi cu circuitele sale" (mediteraneană, nordică şi central-răsăriteană). Treptat aceste "zone" au fost integrate "sistemului mondial dinamic". Dacă în primul stadiu al dezvoltării "sistemului mondial modern" *centrul* său era situat în lumea mediteraneana, cu oraşele--state italiene, treptat acesta se deplasează spre nordul Europei, în Anglia şi Olanda (ţările nordice în general).

În "centrul sistemului mondial modern" - Europa nord-vestică - se dezvoltă o economie industrial-urbană, apar state centralizate, burghezii urbane puternice (naţionale), noi structuri ocupaţionale etc.

În "semiperiferie" - Europa centrală - predomină economia domenială bazată pe munca semiaservită şi dar şi pe cea salariată şi pe o largă autonomie a proprietarilor funciari.

În "periferie" - Europa răsăriteană - se dezvoltă o agricultură bazată pe sistemul muncii aservite şi pe monocultură (cultura de cereale), cerută de comerţul european.

Rolul "periferiei", în cadrul noii diviziuni europene a muncii, este de a furniza "centrului" materii prime extractive şi agricole necesare dezvoltării industriei şi oraşelor din această arie[247]. "Capitalismul implică (...) o însuşire a surplusului întregii economii - mondiale de către ariile din centrul sistemului"[248] (G. Frank). Periferiilor le este propriu rangul "cel mai scăzut în această ierarhie (a ariilor economiei mondiale - n. ns.) Acest rang este asociat cu (...) pierderea surplusului către statele exploatâtoare cele mai puternice"[249].

Din modelul lui I. Wallerstein se desprinde concluzia că numai societăţile din "centru" au cunoscut o *transformare radicală*, cele din "periferie" rămânând în afara schimbărilor mai profunde.

Fără a contesta ideea periferializării, noi constatăm că această stare nu este atât o consecinţă a emergenţei noului sistem mondial, câi mai cu seamă urmarea efectului combinat al supravieţuirii imperiilor în ariile livrate priferializării şi al ascensiunii *păturilor superpuse* locale a căror primă trăsătură este obedienţa faţă de burgheziile metropolitane. Or, tocmai *revoluţiile naţionale* din sud-estul european au constituit cadrul istoric al prăbuşirii imperiilor din această zonă, astfel încat *adevăratele forţe revoluţionare* au fost în acest caz naţiunile însele. Nici un moment din lunga serie a revoluţiilor care au zguduit structurile vechi şi opresive ale acestei arii nu poate fi înţeles decât în şi prin "mişcarea naţiunilor".

Dacă în Europa occidentală "eşecul imperiului" (I. Wallerstein) este legat de opera burgheziilor urbane, în Europa răsăriteană acest proces este rezultatul mişcării naţiunilor care, în "temelia" lor, erau popoare ţărăneşti. Iată cauza pentru care, în România

---

[247] Cf. I. Wallerstein, *The Modern World System*: *Capitalist Agriculture and the Origin of the European World Economy in the Sxteenthe Century*, Academic Press, New York, 1974, cap. I (p. 15, 16, 18).

[248] A. Gunder Frank, S. Amin, *L'accumulation dependente. Societes precapitalistes et capitalisme*, Editions Anthropos, Paris, 1975

[249] G. Goodman, M. Redlift, *From peasant to proletarian. Capitalism developpement and Agrarian Tranzition*, Basil Blackwood, Oxford, 1981.

Regatului s-au afirmat încă din pragul modernităţii şcoli de gândire care s-au nutrit tocmai din specificul intrării în modernitate a societăţilor întârziate. Unul dintre exponenţii noului tip de gândire a fost în România epocii interbelice H. H Stahl, a cărui operă s-a rezemat pe studiul societăţilor ţărăneşti şi a destinului acestora în cadrul istoriei moderne.

Istoria românilor s-ar fi "întrerupt" în primul mileniu, asupra căruia ne-a rămas bogăţia probelor arheologice, religioase şi etnografice, dacă *societăţile ţărăneşti* din aria "Romaniei orientale" n-ar fi edificat acele uimitoare "confederaţii intercomunitare" de tipul "obştei celei mari a Vrancei toată", pe a căror temelie s-au înălţat voievodatele şi cnezatele româneşti, şi care au fost principala preocupare a lui H. H. Stahl. Nici un moment din lunga serie a istoriei românilor nu poate fi despărţit de rolul decisiv al "societăţilor ţărăneşti".

"*Spre deosebire de cele arătate de Marx cu privire la comunităţile agrare din India, comunităţile noastre,* remarcă Henri H. Stahl*, se dovedesc a nu fi fost mase amorfe şi inerte, ci, dimpotrivă, capabile de **acţiuni militare**, fiind **organizate confederal** şi dispunând de o **categorie socială de căpetenii** capabile să se organizeze şi în forme sociale. Fenomenul "republicilor ţărăneşti", la care se referă D. Cantemir, este o realitate certă care nu se cade a fi minimalizată ci, dimpotrivă, se cere interpretată, în istoria noastră socială ca una din piesele ei de bază (...). O deosebire importantă faţă de despoţiile asiatice consta astfel tocmai în această existenţă a unor formaţiuni confederale locale, care au făcut ca seria comunităţilor pastorale şi agrare de la noi să fie capabilă să opună rezistenţă năvălitorilor asiatici*"[250] (subl. ns.).

Nimic nu este mai nepotrivit cu sensul cel adevărat al acestor formaţiuni ţărăneşti din aria noastră decât caracterizarea făcută de Marx unor formaţiuni asemănătoare şi anume "comunelor rurale indiene", despre care scrie: "...fără a întreţine vreo legătură cu alte comunităţi, fără a manifesta vreo tendinţă către progres social şi fără să facă eforturi necesare în acest scop" aceste comunităţi săteşti duceau o "viaţă vegetativă", stagnantă, o "formă pasivă de existenţă" etc., etc. (cf. K. Marx, *Opere*, vol. 9, Editura Politică, Bucureşti, 1972, p.141). Fără a stărui asupra acestei caracterizări, neintrând în obiectul preocupării noastre, vom observa totuşi că Marx, de pe poziţiile unei ideologii occidentalo-centriste, se despărţea prea abrupt de "valorile vernaculare" pe care le caracteriza. De fapt, aşa cum subliniază H. H. Stahl, "adevărul ne obligă totuşi a observa că în fond e vorba de comunităţi săteşti cucerite de seminţii războinice, oprite deci în dezvoltarea lor prin jaful cuceritorilor, impasibile faţă de distrugerea oraşelor (Marx scrisese despre "egoismul acestor barbari care (...) asistau impasibili la prăbuşirea unor întregi imperii (...), a unor oraşe mari" - n. ns.), aşa cum era şi normal să se arate exploataţii faţă de nenorocirile întâmplate celor care îi exploatează" (cf. H.H. Stahl, op. cit., p. 154). De altfel problema formaţiunilor ţărăneşti în istorie reclamă o tratare diferenţiată. H. H. Stahl sintetizează contribuţiile lui Marx şi Engels în aceasta chestiune. Ei disting trei situaţii tipice: a) situaţia "economiei asiatice": "...marile oraşe, scrie Marx, trebuie privite aici numai ca tabere ele principiilor, ca o superfetaţie pe structura economică propriu-zisă. (subl. ns.) (K. Marx*, Forme premergătoare ale producţiei capitaliste*, E.P.L.P., Bucureşti, 1956, p. 16). "Cu alte cuvinte, conchide H. H. Stahl, oraşele rămân străine de procesele

[250] H.H. Stahl, *Teorii şi ipoteze privind sociologia orânduirii tributale,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980, p. 172-173.

economice de bază ale comunităţilor agrare...” (cf. H. H. Stahl, op. cit., p. 146); b) situaţia “economiei antice”, aşa cum se înfăţişează ea în Imperiul Roman (Stahl), în care oraşul este un “sediu (centru) deja creat al agricultorilor (proprietari de pământ). Ogorul apare ca teritoriu al oraşului...” (Marx); c) în fine, tipul germanic, în care “oraşul nu exista”. “...În evul mediu (perioada germanică), subliniază Marx, satul este punctul de plecare al istoriei, a cărei dezvoltare are loc apoi sub forma opoziţiei dintre oraş şi sat; istoria modernă este orăşenizarea satului, nu ca la antici, ruralizarea oraşului. (K. Marx, op. cit., p. 17).

În această arie europeană tocmai formaţiunile ţărăneşti au zăgăzuit ofensiva imperiilor asiatice, rostogolite peste neamurile vechi ale Europei, infirmând prejudecâta că societăţile ţărăneşti ar fi “pasive şi amorfe”, aşezate sub “vremi”. Deja, prof H. H Stahl inaugurează o nouă linie de gândire care propune un alt tablou pentru rolul formaţiunilor ţărăneşti în istorie. Gândirea lui se întâlneşte cu cea foarte recentă a unor mari gânditori frământaţi de destinul lumilor a doua şi a treia în epoca modernă, între care ne-am referit deja la I Wallerstein. Vom examina prin intersectare ideile acestor mari gânditori între care vom evidenţia la locul potrivit gândirea prof H H Stahl. Sociologul şi istoricul social român a spulberat ideea eronată şi dăunătoare cu privire la pasivitatea lumilor ţărăneşti în istorie.

Teoria conform căreia “societăţile ţărăneşti” sunt pasive şi necreative istoric este relansată de către unii sociologi contemporani, de data aceasta cu referire directă la România şi în general la Europa de răsărit. Ei consideră că în Occident s-ar fi dezvoltat o “societate de piaţă”, urbană, iar în răsăritul Europei o “societate de status”, de structură rurală.

“*România, estul Europei şi restul lumii nonoccidentale*, scrie Jowitt, *au sărit peste secolul al XIX-lea în sensul că, spre deosebire de Europa occidentală, nu se produce aici nici o* ***schimbare revoluţionară a ordinii sociale şi economice***”[251]. (subl. ns.).

Se pierde, iată, din vedere un fapt istoric de adâncime şi anume că pentru Europa orientală secolul al XIX-lea este, în întregul lui, secolul *revoluţiilor naţionale* (care, de altfel, vor continua în prima jumătate a secolului XX) şi că numai astfel se explică prăbuşirea imperiilor din această parte a lumii. În Europa răsăriteană s-au prăbuşit trei imperii în mai puţin de 100 de ani. Să ne amintim că în Occident (care dispunea de o puternică burghezie urbană şi comercială) “eşecul imperiului” s-a desfăşurat pe întreaga lungime a unui secol, iar până la declanşarea Revoluţiei industriale (momentul “decolării”) au mai trecut încă 200 de ani.

La sfârşitul secolului al XIX-lea (în a doua jumătate) burgheziile occidentale îşi înfăptuiseră “programul politic” şi adoptaseră o conduită “autocentrată” în propria lor arie naţională, începuseră, adică, să acţioneze în deplină convergenţă cu interesul popoarelor din care ieşiseră. Pe de altă parte, însă, în restul lumii aceleaşi burghezii acţionau spre consolidarea noului “imperiu” al acumulării mondiale a capitalului, adoptând, în “societăţile externe” (de pe continent sau de peste mări), o conduită prădalnică. Acesta a fost paradoxul Occidentului - *burghez acasă* şi *imperialist în exterior*. Tendinţei spre *imperialism economic* a capitalismului, care devine, iată, prădalnic în aria externă, i se va asocia, în relaţiile internaţionale, orientarea spre un *imperialism ideologic*, astfel încat

[251] Cf. Keneth Jowitt (ed.), *Social change in Romania. 1860-1940. A debate on development în an european nation*, Berkeley, Institute of International studies. University of California, 1978, p. 81.

națiunile din ariile întârziate sau, cu termenul lui Wallerstein, *periferiale*, vor fi amenințate nu numai de o *exploatare economică* fără efecte civilizatorii, ci şi de un amplu proces ideologic de contestare a valorilor proprii sau, cu un termen consacrat, "naționale". Unei asemenea orientări nu i se pot sustrage nici mari teoreticieni de talia unui A. Toynbee. El consideră că "istoria occidentală" nu poate fi concepută în termenii națiunilor care abia au apărut în istorie, precum slovacii, cehii, serbii etc. În viziunea sa, în Răsărit, nici "nu s-ar putea scrie o istorie națională, întrucat - națiunile orientale au un univers istoric constitutiv atât de scurt", încat atunci "când sunt izolate analitic de istoria occidentală încetează de a fi inteligibile". "Ar fi imposibil, susține Toynbee, să distingi de relațiile sale externe o istorie internă care să aibă ceva specific". În raport cu unicul domeniu care ar face inteligibilă istoria - societatea occidentală - aceste națiuni orientale sunt "o mică şi comparativ neimportantă fracție"[252]. Greşeala lui Toynbee şi a atâtor istorici şi sociologi occidentalo-centrişti îşi are sursa în prejudecățile ideologiilor etnocentriste ale burgheziei metropolitane după care istoria Europei s-a încheiat o dată cu "revoluția atlantică" (J. Godechot), deci cu apariția pe scena istoriei europene a burgheziilor occidentale. O atare prejudecâtă împinge în umbră un criteriu analitic foarte important, şi anume acela al relației dintre imperiu şi popoarele robite, dintre o suprastructură imperială şi o rețea de popoare (bază etnosocială) de o mare diversitate. A explica istoria acestor popoare luând în seamă doar imperiul cu armatele, războaiele şi pseudoreligiile lui, înseamnă a împinge în obscuritate adevăratele forțe motrice ale istoriei, care sunt tocmai popoarele din cuprinsul imperiilor. De asemenea, a trata unitar chiar istoria Europei occidentale ca istorie a "societății occidentale", cum propune Toynbee, înseamnă a ascunde două mari tipuri, opuse, de "sisteme sociale" - imperiile şi

---

[252] A. Toynbee, *A Study of History*, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1962, vol. 1, p. 13. Interpretarea globalistă a lui Toynbee este reducționistă. Orice societate ("societățile se grupează în aceeaşi specie dacă sunt supuse aceloraşi «forțe»), spune Toynbee, este confruntată în cursul vieții sale cu o succesiune de probleme pe care fiecare membru trebuie să le rezolve pentru sine însuşi în chipul cel mai bun cu putință. "În fiecare caz unii eşuează, pe când alții reuşesc să afle o soluție şi, din nou, unele soluții găsite sunt imperfecte şi comune în soluționarea problemelor subsecvente, pe când altele sunt originale sau fertile în posibilități de progres în continuare" (p. 22-23). Numai comparând comportamentele particulare ale diverselor "societăți" individuale şi derivând similitudinile şi disimilaritățile putem sesiza tipul de societate mai cuprinzătoare în care ele se încadrează. În raport cu această societate mai largă, soluțiile (*ordeals*) succesive, ca "serii de evenimente", sunt opera unor "minorități creatoare" care prin însăşi fertilitatea previziunilor lor exercită o forță imitativă ("mimesis") asupra "proletariatelor externe". O civilizație care eşuează în mod repetat în a rezolva noile solicitări ale mediului intră într-un proces de "dezintegrare" (preluarea aceluiaşi model de schimbare, de răspuns, în raport cu solicitările diverse). Societatea cade astfel pradă "discordiilor". "Minoritatea creatoare", pe măsură ce nu-şi mai poate juca rolul de a răspunde creator la solicitările mediului se transforma într-o "minoritate dominantă", care-şi va asigur poziția prin forța "statului universal" (de exemplu, dezintegrarea civilizației elene a cunoscut, după un "Timp al discordiilor" ("Time of Troubles"), emergența "statului universal" al Imperiului Roman). Sciziunile în raport cu minoritatea dominantă dau naştere unui "proletariat intern" (care se opune minorității dominante în cadrul societății date), proletariat care va da naştere "bisericii universale". La rândul său, proletariatul extern, ieşit din sfera "mimesis"-ului stârnit de fosta minoritate creatoare, va reacționa, în raport cu acelaşi "Timp al discordiilor" prin "Barbarian Wölkerwarderung" (migrația popoarelor barbare războinice). Aceste două "instituții" servesc istoricului ca "semne" (tokens) pentru a cerceta tipul legăturii (înrudire şi afiliere) dintre "vechea" şi "noua" societate.

economiile mondiale[253]. Analiza imperiilor implică urmărirea raporturilor contradictorii dintre popoare (baza etnică) şi suprastructura imperială.

Epoca modernă europeană statorniceşte noi raporturi între entităţile europene. Acestea ies din imperiu şi intră într-un sistem de relaţii economice reciproce şi totodată într-o relaţie nouă cu economiile metropolitane. Epoca postimperială a fost o epocă mercantilă, care a păstrat mult din forma raporturilor de "subordonare între naţiuni" (ceea ce fusese subordonarea între etnii, în imperiu). Relaţia imperiu-etnii este înlocuită cu cea dintre *economia metropolitană* şi *economiile naţionale "periferiale"*. Noul "sistem mondial" este cel al *acumulării mondiale a capitalului*[254].

Pentru S. Amin, conceptul care dă expresie acestui raport este acela al "acumulării dependente". Esenţa acumulării dependente este aceea de a pune în relaţie un "capitalism central", "autocentrat" şi "interdependent" (Europa occidentală, Japonia şi S.U.A.), cu un "capitalism periferial" ("lumea a treia"), "extravertit" şi "dependent", ceea ce înseamnă "emigrarea" "capitalului central naţional" către "periferie" unde "poate obţine o remunerare mai bună", adică unde "ecartul" remuneraţiilor muncii este mult mai mare decât cel al productivităţilor.

În "centru" (aria "capitalismului central") funcţionează o relaţie obiectivă între *rata plusvalorii* şi nivelul de dezvoltare a forţelor productive şi, implicit, între "remuneraţia muncii şi nivelul de dezvoltare a forţelor productive", pe când, în "periferie", această articulare dispare aproape complet. Remunerarea muncii este aici, mai ales în sectoarele exportatoare, atât de scăzută cat vor permite condiţiile economice, sociale şi politice. Un alt aspect este acela că în "periferie" întregul profit acumulat de pătura superpusă locală, în loc de a fi "economisit" în vederea "investiţiei", este utilizat în direcţii neproductive precum: a. consumul de lux; b. speculaţiile puterii.

O parte a "profitului" intern este transferat pe piaţa externă a capitalurilor o dată cu plusvaloarea "deviată", prin mecanismele schimbului inegal şi ale producţiilor de export, spre economiile metropolitane. În viziunea lui A.G. Frank, acest aspect este fundamental şi el conduce la redefinirea burgheziei "interne" drept "lumpenburghezie" sau - "burghezie clientelară" faţă de cea metropolitană. Al treilea aspect al acumulării dependente este, după S. Amin, contradicţia între "capacitatea de consum" şi "capacitatea de a produce". În "periferie" capacitatea de consum este foarte redusă, întrucat dezvoltarea sectorului exportator nu permite lărgirea pieţei interne. Acest lucru explică faptul că "periferia" nu atrage decât un volum limitat de capitaluri ale "centrului"[255]. Contradicţia este surmontată, cum arăta S. Amin, la nivelul "sistemului mondial" prin lărgirea pieţei în "centru" (în aria metropolitană), "periferia" neîndeplinind decât o funcţie subalternă şi limitată. "Această dinamică conduce la o polarizare crescândă a bogăţiei în beneficiul centrului". Aşadar, reapare aici teza "lanţului de exploatare", care leagă naţiunile între ele, ceea ce îl determină pe Amin să conchidă că revoluţiile naţionale din

---

[253] Wallerstein, *op. cit.,* chap. 1, *Medieval Prelude* şi chap. 2, *The New European Division of Labour.*

[254] cf. asupra raportului dintre "economia metropolitană" şi "economiile periferiale", A. G. Frank, S. Amin, *L'accumulation dependente. Sociétés precapitalistes et capitalisme*, Edition - Anthropros, Paris 1975. O prezentare relativ completă a teoriilor sociologice legate de problematica acestui raport găsim la G. Goodman, M. Redlift, *op. cit.*

[255] cf. asupra concepţiei lui S. Amin, *Sociétés precapitalistes et capitalisme*, în A. G. Frank, S. Amin, *op. cit.*, p. 335.

"lumea a treia" sunt un moment al procesului revoluției socialiste (al transformării socialiste a lumii) şi nu etapă a dezvoltării capitalismului la scară mondiala"[256]. Este evident că lui Amin i-au scăpat din vedere diferențele ireductibile dintre revoluțiile de clasă şi marile resurecții naționale, care atestă în prim plan insurecția fondului spiritual reprimat, abia prin această mişcare de "înnoire" spirituală putându-se spera o prefacere a lumii şi a rânduielilor (ordinii) materiale ele însele (o altă distribuție, mult mai justă, înlăuntrul societăților şi între centru şi periferie).

Al patrulea aspect al acumulării dependente este acela care pune în relație un "centru", în care "nivelul de dezvoltare a forțelor de producție va fi omogen", cu o "periferie" în care "nivelul dezvoltării va fi eterogen" ("nivel avansat în sectorul exportator şi înapoiat în restul economiei"). Aceasta este structura acumulării dependente în prima fază a imperialismului, care, după Amin, se întinde între 1880-1940, dar care în America Latină şi Africa se prelungeşte până în anii 1950. Concluzia generală a lui S. Amin este aceea că în "periferie" "modul de producție este introdus din exterior", prin "dominație politică", neproducându-se aici "dezagregarea raporturilor rurale" precapitaliste (care în "centru" a precedat, ca revoluție agrară, Revoluția industrială), ci numai deformarea lor ca urmare a acțiunii legilor de acumulare proprii modului capitalist central, care le domină. Aceasta şi explică absența revoluției agrare în "periferie", adică fenomenul de stagnare a productivității în agricultură.

În acest fel apar marile "imperii" coloniale, înlăuntrul cărora relația de tribut e înlocuită prin *aservirea economică*. Revenind la raportul imperii-etnii, trebuie arătat că mişcarea istoriei în perioada modernă (ultimul pătrar al secolului al XIX-lea şi primul sfert din secolul al XX-lea) nu poate fi înțeleasă dacă nu aşezăm în centrul ei micile națiuni *in statu nascendi*. Adevăratul "agent", care desăvârşeşte procesul istoric al "eşecului imperiului" ca tip de sistem mondial, sunt națiunile răsăritean-europene, balcano-dunărene, care au determinat prăbuşirea a doua mari imperii, otoman şi austro-ungar.

Prin urmare, a aşeza în centrul istoriei imperiile sau marile puteri înseamnă a reifica istoria proiectând asupra ei "viziunile dominante" (imperialiste sau colonialiste). În realitate este necesar să plasăm în centrul istoriei *raportul* activ şi contradictoriu dintre un *sistem superimpus* de tip global (imperiul) şi o *structură națională* (alcătuită din națiuni asuprite).

2. Diaspora şi Reconquista. Problema întârzierilor. Numai în contextul seriei proceselor care au culminat cu afirmarea națiunilor independente putem înțelege acea legitate atotputernică pe tot cuprinsul epocii moderne în aria răsăriteană, legea "precipitării fazelor de evoluție".

Primul teoretician român care a formulat această legitate a fost Şt. Zeletin. Conform teoriilor sale, începând cu 1829, România a străbătut stadii de evoluție asemănătoare cu cele ale dezvoltării occidentale: a) primul stadiu, al "capitalismului uzurier", este unul de tranziție, fiind caracterizat prin invazia, în societatea întârziată, a produselor şi a capitalului străin, în special uzurier; b) al doilea stadiu, al stabilizării "regimurilor mercantiliste", corespunde şi perioadei de început a industrializării; c) al treilea se suprapune cu faza "capitalismului oligarhic". România a parcurs în mai puțin de

[256] Ibidem, p. 331.

100 de ani aceleaşi stadii pe care Europa occidentala le străbătuse în decurs de mai multe secole[257]. După cum se ştie, în cadrul unei polemici celebre, Şerban Voinea i-a replicat lui Zeletin, în lucrarea *Marxism oligarhic* (dezvoltând o teză de sorginte gheristă), că între 1866-1910 capitalismul românesc nu a fost totuşi unul de tip occidental, ci un "capitalism care a aservit ţăranii". D. Chirot, sociolog american, referindu-se la această polemică a remarcat întâietatea contribuţiilor româneşti:

"În modul lor, aceştia (Zeletin, Voinea - n. ns.) şi un număr de alţi români au contribuit la dezbatere şi într-un anume sens au premers occidentalilor, pentru care această problemă a fost mai puţin preocupantă (...) Înaintea lui I. Wallerstein şi A. G. Frank, ...Zeletin, Voinea şi Dobrogeanu-Gherea au discutat problema cu o jumătate de secol mai devreme"[258] (subl. ns.).

Caracteristicile evoluţiei precipitate a României moderne au fost evidenţiate de către M. Manoilescu, în vederile căruia stadiile evoluţiei societăţii româneşti sunt următoarele: a) "faza capitalismului comercial" (după 1829), "în care domina frenezia schimbului între Apus şi Răsărit"; b) faza "capitalismului industrial" şi c) faza "capitalismului organizat". Acestor faze generale li se asociază trei stadii de evoluţie a agriculturii a) "economia agrara în forme de producţie patriarhale" b) "marea întreprindere rurală în stil capitalist, cu organizaţie şi mentalitate capitalistă, determinată de "integrarea noastră în capitalismul occidental" şi c) "proprietate parcelară de muncă", ce "marchează virtual sfârşitul veacului al XIX-lea". Concluzia lui Manoilescu este în concordanţă cu cea a lui Zeletin în privinţa legii "precipitării fazelor de evoluţie": "în mai puţin de un veac, de la 1829 la 1918, România a «ars» toate etapele evoluţiei sociale şi economice într-un curs precipitat, care pare a nu-şi găsi oprire şi răgaz". Folosind datele furnizate de Sombart şi comparându-le cu cele ale României, Manoilescu arăta că *ţara noastră se găsea "la finele secolului al XIX-lea într-o situaţie comparabilă cu aceea a Angliei de la finele secolului al XVII-lea şi cu cea a Franţei de la finele secolului al XVIII-lea. Cu alte cuvinte (...), România era înapoiată economiceşte cu două veacuri faţă de Anglia şi cu un veac faţă de Franţa" (...); "venitul naţional al României către 1900 era de circa 1200 milioane lei aur pentru 6 000 000 locuitori sau 200 lei aur pe cap de locuitor. Aproape acelaşi era venitul naţional al Angliei către 1700 (...) căci cei 5 500 000 locuitori ai Angliei (cifră chiar apropiată absolut de aceea a locuitorilor României) realizau un venit de 43,5 milioane lire sterline, adică 8 lire sterline sau 200 franci aur pe cap de locuitor. Tot astfel, venitul naţional în Franţa către 1800 (exact la 1790...) era de 4 655 milioane franci pentru 23 000 000 locuitori, adică de 186 franci pe cap de locuitor. Asemănarea României de la 1900 cu Franţa de la 1800 priveşte şi proporţia între populaţia urbană şi cea rurală, care era aceeaşi, de un orăşan pentru patru rurali"*[259].

Concluzia care se desprinde din cele prezentate este că în epoca modernă România a avut o *poziţie periferială din punct de vedere economic* faţă de Europa occidentală. În condiţiile acestei rămâneri în urmă, în planul vieţii economice, cu circa 100 - 200 de ani, cultura românească a reuşit ca în decurs de numai 30 de ani să se sincronizeze cu cea

[257] St. Zeletin, *Burghezia română. Originea şi rolul ei istoric* (ed. îngrijită de D. Gusti), Editura Cultura Naţională, Bucureşti, 1925.

[258] cf. Keneth Jowitt, ed., op. cit.

[259] M. Manoilescu, *Rostul şi destinul burgheziei româneşti*, Cugetarea - Georgescu Delafras, Bucureşti, 1940, p. 72-73.

occidentală, pentru ca, apoi, în următorii 50 de ani, deschizând seria "culturii critice", să devină o cultură europeană de avangardă. Epoca modernă românească este caracterizată printr-un "periferialism economic", o rămânere în urmă din punct de vedere *economic* față de Europa occidentală (din împrejurările pe care le vom cerceta) şi concomitent este marcată de afirmarea unei culturi profund sincronizate cu cea occidentală, pentru ca sfârşitul secolului al XIX-lea să ne dezvăluie în aria României una dintre culturile de avangardă ale Europei moderne (alături de cea poloneză, de pildă), pe care am denumit-o, din necesităţi de caracterizare unitară, "cultură critică".

Dislocarea suprastructurilor imperiale ca urmare a revoluţiilor naţionale precum şi presiunea metropolei occidentale reprezintă cadrul explicativ al acelei ample mişcări de diaspora atât de specifică perioadei de aşezare a structurilor burghezo-naţionale în sud-estul european. Pentru Principate acest proces nu este o noutate, întrucat mai poate fi întâlnit aici în cursul secolelor XV, XVI, XVII, XVIII. Se impune totuşi o distincţie între evul de mijloc şi epoca modernă, care priveşte atât dimensiunea cantitativă, cat mai ales aspectul calitativ al proceselor de diaspora. Întregul ev de mijloc a stat sub semnul unui persistent echilibru între *procesele de diaspora* şi cele de *asimilare* a străinilor de pe cuprinsul teritoriilor româneşti, astfel încat asimilarea se produce foarte rapid şi complet. Cu începere din secolul al XVIII-lea se manifestă însă un dezechilibru între cele două procese. Ritmul şi amploarea (volumul) mişcării de diaspora depăşeşte ritmul proceselor de asimilare, iar consecinţele nu întârzie să se manifeste în primul rând în planul suprastructurilor, apoi chiar şi în cel al structurilor sociale. *În nici un caz însă analiza acestor procese n-ar putea fi transmutată complet din planul structurilor sociale în cel al compoziţiei etnice*.

Acest model sociologic a fost elaborat de M. Eminescu în studiile sale consacrate alternării perioadelor de "predominare" a "elementului autohton" cu perioadele de dominare a "elementului imigrat" în ţările române:

"Dacă am încerca să determinăm exact timpul în care elementul autohton, scrie Eminescu, a învins pe cel imigrant sau a fost învins de el am zice: La 1700 a învins elementul imigrant prin domnia fanariotă. La 1821 începe reacţiunea elementului autohton şi merge biruitoare şi asimilând până la 1866. La 11 februarie 1866 învinge din nou elementul imigrat. Există şi de atunci o oscilaţiune, o mutare a punctului de gravitaţie când asupra elementelor instinctiv naţionale când asupra celor instinctiv străine, dar victoria precum vedem e momentan a acestora din urmă"[260] (subl. ns.).

K. Marx, după cum se cunoaşte, a stăruit îndelung asupra unui proces de cucerire prin "izgonirea vechilor cuceritori" dar cazul cercetat de el - India - era unul particular, în care ocupanţii succesivi erau, de fiecare dată, străini, "...arabii, turcii, tătarii, mongolii au cotropit unii după alţii India", înlocuindu-se deci în planul suprastructurilor dar lăsând neschimbate "relaţiile ei sociale (...) din timpurile cel mai îndepărtate şi până în primul deceniu al secolului al XIX-lea"[261].

Pentru cazul ţărilor române, situaţia este radical diferită: "...Din punctul de vedere al propriei noastre istorii, scria H. H. Stahl, (...) schimbarea grupurilor cuceritoare prin altele similare nu *este singura posibilă*, dat fiind că există situaţii în care *forţele locale*

---

[260] M. Eminescu, *Pătura superpusă*, în Opere, vol. IV, ediţie îngrijită de Ion Creţu, Editura Cultura Românească, Bucureşti, 1938, p. 185.

[261] citat de H. H. Stahl, în *op. cit.*, p. 160.

organizate confederal, autohton deci, *pot proceda la o reconquistă* a teritoriului, *izgonind pe năvălitorii externi*, ei *substituindu-se acestora* şi preluând pe seama proprie sistemul de organizare socială gata constituit de predecesori"[262] (subl. ns.). (Oare nu acesta a fost cazul pentru perioada dintre 1958 şi 1974, când, în România sitemului comunist s-a petrecut un asemenea proces de reconquistă parţială, căci cuceritorii sovietici au fost în mare parte izgoniţi forţele locale "substituindu-se acestora şi preluând pe seamă proprie sistemul de organizare socială gata constituit de predecesori"?). În linii generale ni se înfăţişează şi aici acelaşi fenomen de alternare între fazele de cucerire sau de năvălire şi fazele de "recucerire" de către autohtoni a poziţiilor provizoriu ocupate de către străini. Perioada de reconquistă a fost totodată o perioadă de asimilare a elementului străin, încat afirmaţia lui Sextil Puşcariu pentru situaţia Transilvaniei capătă un înţeles istoric general: "Am izbutit să săvârşim unul din cele mai mari fapte istorice, să cucerim definitiv pe cuceritorii noştri vremelnici"[263].

Pentru teoria culturii, această teză a fost adoptată de către P. P. Panaitescu şi, într-un alt context explicativ, de N. Iorga în *Byzance apres Byzance*, apoi, pe urmele sale, către Al. Val. Georgescu, pentru a explica fenomenul "diasporei greceşti" şi al "acaparării greceşti". Teza a fost de asemenea utilizată de M. Constantinescu sub ideea raportului dintre "sedentaritatea" autohtonilor şi fluctuaţia cuceritorilor în perioada migraţiilor[264].

Aşadar, după cum se poate observa, modelul acesta are o largă utilizare în rândul istoricilor şi sociologilor, fiind totodată folosit de către Marx şi Engels în legătură cu "slavii din Turcia"(chestiune la care ne vom referi mai jos). Fiind un model folosit de istoria şi sociologia modernă, îl vom prelua şi noi pentru a cerceta fenomenul de circulaţie suprastructurală a păturilor superpuse în cuprinsul epocii moderne, fenomen care îmbracă forma alternării unor procese de acaparare susţinute de marile mişcări ale diasporei cu altele de reconquistă. Epoca modernă stă sub semnul precipitării fazelor de evoluţie, încat şi această alternare va căpăta un ritm precipitat, cum de altfel a subliniat M. Eminescu. Dacă secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea stau sub semnul "acaparării greceşti"[265] care a culminat cu regimul economico-social al fanarioţilor, dizolvând structurile voievodale, în schimb, secolul al XIX-lea, în prima lui jumătate, stă sub semnul Reconquistei, care însă nu se mai reduce la simpla preluare a suprastructurii fanariote, ci mijloceşte introducerea unor "instituţii" de tip occidental, unele din necesităţi economice - căile ferate, poşta, telegraful - altele spre a răspunde intereselor oligarhice ale noii clase ori printr-o direcţionare ideologică.

Tot acum are loc o puternică pătrundere, într-o a doua fază a mişcării de diaspora, după cea dintâi, fanariotă, a grupurilor alogene care, împreună cu straturi ale nativilor vor lărgi clasa capitaliştilor uzurieri şi comerciali. Uzura şi "proprietarul absenteist" sunt primii doi factori care în acest interval au contribuit la orientarea capitalismului românesc spre forma "capitalismului periferial" ("capitalismul excentrat, extravertit"). Alt factor important a fost rangofilia, care a predominat în acest răstimp, în aşa fel încat psihologia antreprenorului român s-a deosebit net de a celui occidental. S-a constituit o pătură de

---

262 cf. H. H. Stahl, *op. cit*., p. 161.

263 S. Puşcariu, *Limba română*, p. 420, apud M. Manoilescu, *op. cit*.

264 cf. M. Constantinescu, *Date noi cu privire la orânduirea tributală* în "Caiete de studii, referate şi dezbateri", 1974.

265 Al. Val. Georgescu, *Bizanţul şi instituţiile româneşti până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1980.

privilegiați fără merite care-a avut un rol decisiv în promovarea unor instituții care costă mult şi nu produc nimic, ceea ce reprezintă în esența ei o "suprastructură parazitară".

Problema suprastructurilor parazitare a fost cercetată amplu de sociologia germană (M. Weber), nu numai de sociologia materialist-istorică. Marx arătase, totuşi, înainte ca tema să fie abordată în chip decisiv de către Max Weber în cadrul analizelor sale orientale, că în "economiile asiatice", "*marile oraşe trebuie privite numai ca **tabere ale principilor**, ca o **superfetație pe structura economică propriu-zisă***"[266] (subl. ns.).

Engels, referindu-se la "Turcia europeana", subliniase şi el că "*slavii din Turcia suferă în mod deosebit de pe urma jugului ocupanților militari musulmani, pe care trebuie să-i întrețină. Această clasă de ocupanți militari deține în mâinile ei toate funcțiile de stat: militare, civile şi judecătoreşti. Dar ce este oare sistemul rusesc de guvernare, acolo unde este împletit cu instituțiile feudale, dacă nu o ocupație militară, în care autoritatea civilă şi ierarhia judecătorească sunt organizate după model militar şi care e întreținută **în întregime de popor***"[267] (subl. ns.). N. Iorga se referă şi el la astfel de suprastructuri parazitare atunci când numeşte statul maghiar "asociație de pradă"[268]. Avem, iată, o remarcabilă desfăşurare de argumente cu privire la caracterul strict parazitar al imperiului în toată Europa orientală. Imperiul îmbracă aici caracterul unei uriaşe suprastructuri împovărătoare, strict parazitară, o *superfetație pe structura economică* propriu-zisă, cum o califică Marx, un *jug al ocupanților militari musulmani*, în termenii lui Enghels, un *stat de pradă*, după expresia lui Iorga, o centrală fiscală parazitară, cum o prezintă în studiile sale de sociologie istorică H. H. Stahl. În mai multe lucrări, H. H. Stahl analizează mecanismul sociologic de constituire şi funcționare a suprastructurilor parazitare, mai ales atunci când se referă la "imperialismul de exploatare" al unor imperii nomade asiatice ori la fenomenul "exploatării externe a unei mase locale rurale de către o "superfetație" urbană a cuceritorilor, constituiți într-o "centrală administrativă" parazitară[269].

H. H. Stahl afirmă în mod explicit caracterul parazitar şi fiscal al domniilor fanariote, intersectând, în chip evident, tezele de bază ale sociologiei eminesciene. "Aceşti fanarioți sunt, în interpretarea profesorului Stahl, *delegați turci înlocuind domniile autohtone, având însărcinarea de a administra țările cat mai conform cu interesele turceşti. Grație clientelei lor greceşti, supuşii turci provenind din cartierul Fanar, din Constantinopol, aceşti fanarioți reuşiră să formeze o **clasă parazitară de agenți fiscali***[270] (subl ns.).

Teza circulației suprastructurale a "paturilor superpuse" trebuie corelată deci cu teza suprastructurilor parazitare, pentru a găsi o explicație corespunzătoare relației imperiu-etnii ori raporturilor dintre metropolele moderne şi națiunile aservite economic de către acestea. Ambele teorii au fost dezvoltate în câmpul culturii româneşti încă la sfârşitul secolului al XIX-lea.

---

[266] K. Marx, Forme premergătoare ale producției capitaliste, E.P.L.P. Bucureşti, 1956, p.16.

[267] Apud. H. H. Stahl, op. cit., p. 156.

[268] N. Iorga, *Istoria Românilor*, vol. VIII, Aşezământul tipografic "Datina românească", Vălenii de Munte, p. 16.

[269] H. H. Stahl, op. cit., p. 144.

[270] H. H. Stahl, *Theories de C. D. Gherea sur les lois de la pénétration du capitalisme dans les pays retardataires,* în "Review", II, 1 Summer, 1978, p. 101-104.

Dacă nu vom admite că e posibilă apariția unor teorii originale, a unei culturi de avangardă, într-o economie întârziată, deci într-o *periferie economică*, nu vom admite nici ideea unei științe a *periferiilor,* din unghiul lor şi cu perspectiva lor de a privi fenomenele. Posibilitatea apariției unei alte culturi în periferie, diferită de marile culturi metropolitane, explică posibilitatea naşterii unei științe noi asupra fenomenelor definitorii pentru profilul lumii, ca un fapt în întregime datorat societăților care sunt menținute totuşi în spațiul periferiilor economice. Încat a te afla într-o *periferie economică* nu înseamnă automat a te afla şi într-o *periferie culturală*. Această aserțiune este proprie doar şcolilor marxiste. Cele două expresii ale periferializării ascultă de mecanisme diferite. Avem, iată, explicația pentru care a fost atât de agresiv respinsă ideea *protocroniilor culturale*. *Ideocrații marxişti* îşi simțeau pozițiile amenințate şi reacțiile au fost de o virulență zguduitoare în România epocii ceauşiste.

III FMI şi dezintegrarea asimetrică a lumii. Etiogeneza unei probleme globale

1. "Aripa de fluture" şi rolul ei în istorie. E. Durkheim consemnează acele fenomene întrebare "evenimente infinitezimale", ca "aripa de fluture", care deşi aproape inefabile în "locul" lor, ar fi capabile să stârnească o furtună în câmpul mai apropiat ori mai îndepărtat în care se produc. Că este aşa o dovedeşte, bunăoară, *căderea* bahtului thailandez (moneda Thailandei) de la 2 iulie 1997. O *monedă* oarecare, într-o țară mică, ce prin ea însăşi n-avea puterea să influențeze starea economiei mondiale mai mult decât aripa de fluture starea atmosferică. Şi totuşi acea cădere (cu aproape 25% peste noapte) a declanşat o "furtună" financiară în lume, cum ne-o dovedeşte laureatul Premiului Nobel Joseph Stiglitz: "Când s-a prăbuşit bahtul thailandez la 2 iulie 1997, nimeni nu ştia că acesta era începutul celei mai mari crize economice după Marea Criză – una care avea să se întindă din Asia până în Rusia şi America Latină, amenințând să cuprindă întreaga lume" ("Globalizarea", Editura Edon, Bucureşti, 2003, p. 197). Oare nu tot aşa a început dezastrul Europei moderne, cu un grup obscur ca acela al "luminaților" ori, încă mai obscur, cu acel gest neînsemnat al unui copil care la 13 ani refuza Sfânta Euharistie în Franța. Acel copil era Saint-Simon şi gestul lui va con-răsuna în ivirea acelor bizare Biserici Sain Simoniene care împreună cu cele proudhoniene vor înfăşura lumea în cea mai deşănțată erezie de la marile erezii ale epocii patristice timpurii, în frunte cu Arie şi cu nestorianismul. Cam la fel a început şi dezastrul Rusiei țarilor, cu manifestări de aceiaşi magnitudine ca aceea a fâlfâitului "aripii de fluture", prin acel Rasputin care pusese stăpânire pe sufletul feminin al Curții, ori cu acel gest ce părea cu totul neînsemnat precum decizia Germaniei de a-l transporta pe Lenin într-un vagon plumbuit în Rusia, o Rusie care fără lucrul acela obscur ar fi urmat o cu totul altă linie istorică. Infinitezimal fusese, față de amploarea conflagrației şi de urieşenia maşinii de război şi a birocrației țariste, vagonul acela plumbuit care-l purta pe Lenin spre Rusia, cum infinitezimal era refuzul acelui copil de 13 ani, cu numele lui întâmplător de Sain-Simon, într-o Franță cu o uriaşă maşinărie de ordine călugăreşti, de ierarhii bisericeşti, de ritualuri şi puteri, cum neînsemnată spre infinitezimal era moneda thailandeză pentru Rusia, America Latină, restul lumii (care, evident, nici n-avea cunoştință de ea, deci, în planul informației era o cantitate infinitezimală spre zero), şi totuşi, acestea toate au probat puteri de a stârni mari *furtuni* în *atmosfera* socială şi economică planetară. Şi aceasta pentru că lumile sunt

întotdeauna *interconectate*, au înlăuntrul lor interconectări care le aseamănă radical cu "câmpurile" (stările de câmp) încat umbra unei microparticule se propagă şi devine stare a câmpului şi aşa mai departe. Problema este, însă, că între diversele stări de câmp, se disting aşa numitele câmpuri dense ivite prin propagarea unei unde pur spirituale, ivită undeva în chip inexplicabil, neprecedată de nimic. Oare nu un fenomen infinitezimal a fost acea stare de spirit care a cuprins sufletul şi mintea statelor americane în anii '70, cum arată Galbraith, fenomen căruia America îi datorează mai mult decât îşi închipuie economiştii şi politicienii ei cei mai mari (dovadă că unul dintre ei, K. Galbraith, l-a simţit şi i-a apreciat amploarea continentală şi efectul mondial, fiindcă prosperitatea Americii este un factor de scară mondială, iar această prosperitate datorează enorm *femeilor* modeste, fără de ocupaţii, fără de funcţii, asumându-şi pur şi simplu sarcinile casnice şi *mondene* ale familiilor lor). Mondenitatea aceasta dimpreună cu spiritul familist, însă, au cântărit mai mult decât cele mai spectaculoase politici ale guvernului ori ale Băncilor şi ale Burselor, adică ale uriaşei maşinării aparţinând societăţii masculine.

Ceea ce n-ar fi reuşit acestea au reuşit discretele **soţii** americane. Dar oare nu aripă de fluture va fi fost gândul *feminin* de a întrerupe o sarcină, dar ce înspăimântător efect! Gestul acela a provocat o cădere a ratei medii a fertilităţii cu 80-90%. Altminteri spus, dacă femeile acestea ciudate nu şi-ar fi suprimat pruncii în pântece, rata medie a fertilităţii în România ultimilor zece ani ar fi fost cu 80-90% mai mare, cum ne spune prof. I. Mihăilescu. Şi încă nu ştim ce efecte dezastruoase antrenează decizia unor aşa-zise "mame" de a-şi vinde copiii. Cum ştim că un copil după botez este înger, ne dăm seama că un segment cat de mic al lumii feminine din România practică cel mai apostatic comerţ: comerţul cu îngeri, vânzarea de îngeri. Această "aripă de fluture" induce categoric furtuni în atmosfera noologică a planetei, chiar dacă noi nu mai avem organe de simţ pentru asemenea dezastre. Suntem oare conştienţi de dezastrul sufletesc al "secularismului"?! Evident că nu, deşi este una dintre cele mai mari catastrofe noologice prin care a trecut Europa de la marile erezii încoace. (*17 februarie 2004, orele 5^{30}-6^{30}*)

2. Răsturnări axiale. Citind cartea lui Stiglitz mi-am dat seama că marile sale "limpeziri" i-au venit doar din clipa în care a privit lumea cu ochii "periferiilor", nu cu cei ai funcţionarilor FMI şi de la Banca Mondială. În recunoştinţa pe care o mărturiseşte faţă de persoanele cărora le datorează cartea sa despre Globalizare, majoritatea sunt "periferiali", abia dacă e vreunul dintre "metropolitani" menţionaţi pentru "vederile" lui (ci doar pentru "vederi" opuse). Am înţeles, în fine, că America lui W. Wilson care a susţinut Pacea Naţiunilor la Conferinţa de la Verssailes şi Trianon şi America Consensului de la Washingthon este o diferenţă încadrabilă în fenomenul "răsturnărilor axiale". America de atunci a susţinut Naţiunile şi Coloniile, America de azi susţine Băncile şi internaţionalele, care sunt străine de **ea** şi de esenţa ei spirituală. Această *răsturnare axială* modifică mondial sensul "sincronismului american". O sincronizare cu "stilul american de viaţă" a devenit azi cu totul *opus* sincronizării cu America de la începutul secolului al XX-lea. În cei 100 de ani, America a cunoscut, a traversat un proces de răsturnare axială, care s-ar putea să pricinuiască foarte mari probleme Păcii mondiale. Mai întâi, această schimbare de ***ax*** aduce după sine o diminuare a acelei "speranţe" şi "încrederi" în America. Naţionalizarea şi decolonizarea nu mai au, de circa 10-15 ani nici un ***suport*** în puterile mondiale. Nici o putere mondială nu le mai susţin. Ele încă erau susţinute de Reagan, fuseseră susţinute parţial de Nixon, însă după 1989

lucrurile s-au schimbat axial. Naționalitățile şi coloniile nu mai simt aripa protectoare a Americii. Visul american şi speranța americană sunt astăzi abia aduceri aminte.

Răsturnarea axială a americanismului, a Americii însăşi, este fenomenul cel mai reprezentativ al istoriei mondiale din ultimii 20 de ani şi pare a se instala între fenomenele de importanță mondială ale epocii moderne şi la scara istoriei universale.

Că lumea nu se vede bine cu ochii metropolei o arată reacția lui B. Clinton şi a liderilor financiari ai lumii aflați în Hong Kong la întrunirea anuală a FMI, BM în septembrie 1997 după prăbuşirea bahtului tailandez. În vreme ce Clinton vedea în asta doar o “mică defecțiune” pe drumul spre prosperitate, liderii FMI au cerut chiar “o modificare a statutului organizației încat să exercite presiuni şi mai mari asupra țărilor în curs de dezvoltare în vederea liberalizării piețelor de capital ale acestora. În acelaşi timp liderii țărilor asiatice şi mai ales miniştrii de finanțe erau îngroziți. Ei ***vedeau*** în *lichiditățile speculative* care veniseră odată cu liberalizarea piețelor de capital o cauză a greutăților cu care se confruntau” (Stiglitz, 2003, 153). Prin urmare, cele două “locuri de privire” asupra lumii compuneau *peisaje, tablouri* diferite, până la opoziție, asupra lumii. Ceea ce pentru unii era o *cauză* a prosperității li se înfățişa celorlalți drept o cauză a morții. Liberalizarea piețelor de capital era un factor mortal pentru lumea în curs de dezvoltare căci imprima un drum al subdezvoltării nu unul al dezvoltării. Hotărât lucru: lumea văzută de la Bucureşti este “lumea adevărată”, dacă e privită cu ochii cinstiți ai românilor, nu cu ochii politicienilor care sunt unul la slănină altul la făină. Astăzi lumea arată ca acum 2700 ani î.H., pe vremea profeților, când un popor ca cel al lui Iuda putea opta între neputinciosul Egipt şi desființătoarea Noua Caldheia. Profeții au cerut atunci evreilor să meargă cu Nabucodonosor, nu cu Egiptul. Neascultându-I a urmat lunga captivitate babiloniană. Dacă America va avea seria de “imperatori” ai Caldeii, atunci opțiunea chaldeeană se va dovedi “corectă”. Oricum Egiptul nu poate oferi decât fațadă şi neputință. Forța i-ar fi venit de la Dumnezeul adevărat, nu de la *zeii* morți de care nu se despărțise, pe care paria în toate “constituțiile” sale de atunci. Ca şi Egiptul actual, care nu mai are nici o legătură cu Dumnezeul adevărat al cărui *dar şi îndurare* au fost principala forță lucrătoare spre prosperitatea din ultimii 200 de ani ai lumii, prosperitate care deja îmbracă forma paradoxului: în loc de a aduce tinerețe aduce îmbătrânire şi evident în locul minții aduce înmormântare, o lungă serie sepulcrală. Spre a face lucrurile mai limpezi am putea să le examinăm cu ochii profeților de acum 2700 de ani. Mutatis mutandis lucrurile de atunci sunt şi cele de azi. O perspectivă a “noologiei biblice” se dovedeşte somativă pentru “lectura” paginii deschise a lecției lumii noastre de azi.

3. Crizele lumii. Dezintegrarea asimetrică: problemă globală. În ultimul sfert de veac au fost 10 de crize economice, ne informează primitorul premiului Nobel în economie, Joseph Stiglitz. În toate acestea, subliniază el, principalul factor care a dus la izbucnirea crizei a fost “liberalizarea piețelor de capital” (Stiglitz, 2003, 162). Şi mai precizează Stiglitz: “a devenit tot mai evident (în temeiul analizei acestor crize – n.n. I.B.) că liberalizarea piețelor de capital reprezintă un *risc* asumat inutil. Chiar şi atunci când țările au bănci puternice, o piață bursieră matură şi alte instituții pe care multe țări asiatice nu le aveau, riscurile pot fi enorme” (ibidem).

Lucrul tulburător în această dezvăluire ține de faptul că un mare economist, o minte de excepție a lumii noastre gândeşte, iată, de la *polul opus* față de “gânditorii metropolei”, adică tocmai de cei care văd lumea cu “ochii metropolei”. Or, la polul opus

este “periferie”. “Ochii periferiei” văd lumea “realist” şi profetic. Periferia este o „parte a soluţiei”, metropola este o „parte a crizei”, a maladiei. Periferia ştie cum se poate vindeca lumea, dar nu e chemată la capul bolnavului, metropola stă la capul bolnavului, urmează tot felul de *reţete*, dar nu ştie şi nu poate să-l vindece. Este un medic neputincios. O spune atât de răspicat acelaşi mare gânditor şi medic al economiei mondiale, I. Stiglitz: “Percepţia existentă în majoritatea ţărilor în curs de dezvoltare, percepţie pe care o împărtăşesc şi eu, este aceea că FMI a devenit el însuşi o *parte a problemei* în loc să fie o *parte a soluţiei*” (ibidem, 159). FMI este *ochiul* metropolei, medicul ei pentru economia lumii, or lumea afectată (de crize endemice şi convulsii ucigătoare) vede în FMI un fel de “ciumă”, cum remarcă Stiglitz: “Mai mult, în unele ţări aflate în criză, oamenii de rând, ca şi multe oficialităţi guvernamentale şi oamenii de afaceri continuă să se refere la «furtuna» economică şi socială care i-a lovit cu termenul «FMI» - ca şi cum ar spune «ciuma» sau «Marea Criză». Faptele istorice sunt datâte înainte şi după «FMI», la fel cum ţările devastate de un cutremur de pământ sau de un alt cataclism natural datează evenimentele «înainte» şi «după» cutremur” (idem, 159).

În fapt, *fenomenul* în care metropola, prin «creierul» ei (FMI şi Trezoreria americană), şi-a pus toată speranţa şi toată profeţia, adică creşterea, de şapte ori, într-un interval de numai şapte ani (1990-1997), a volumului fluxului de capital privat dinspre ţările dezvoltate spre cele mai puţin dezvoltate, a fost spulberat de *criza* care s-a declanşat la 2 iulie 1997 şi care a împins lumea spre pragul prăpastiei. Zona cu cea mai neaşteptată dezvoltare, Asia de sud-est, prin “mobilizare internă” şi prin injecţiile “capitalului străin” a fost împinsă în criză, zice Stiglitz, tocmai de “reţetarul FMI” (“Dată fiind rata înaltă de economisire, ţările din Asia de est nu aveau nevoie de capital suplimentar, şi totuşi, la sfârşitul anilor 1980 şi începutul anilor 1990, această liberalizare le-a fost impusă şi lor”, pp. 161-162). Efectul: în 1998, deci la un an de la declanşarea crizei, “PIB a scăzut în Indonezia cu 13,1%, în Coreea cu 6,7%, în Thailanda cu 10,8%” (ibidem, 160), iar efectul social era devastator: băncile se închideau şi rata şomajului şi a sărăciei atinsese proporţii înspăimântătoare: a crescut de patru ori în Coreea de sud, de trei ori în Thailanda şi de 10 ori în Indonezia. În doar un an, în Indonezia, de exemplu, “15% dintre bărbaţii care lucrau în 1997 îşi pierduseră slujba până în august 1998” (159). cat priveşte rata sărăcirii, aceasta atinge praguri de catastrofă: în Coreea de sud “numărul săracilor din mediul urban aproape s-a triplat, aproximativ un sfert din populaţie fiind cuprinsă de sărăcie; în Indonezia, numărul săracilor s-a dublat, în unele ţări precum Thailanda, oamenii daţi afară de la serviciile pe care le avuseseră la oraş s-au întors la ţară, de unde veniseră” (159).

În ţări ca România, Rusia, Iugoslavia (fostă) efectele acestor politici a fost încă mai devastatoare. Sărăcia apăsătoare afectează în România la zece ani de “reforme inspirate de reţetele FMI” cuprinde 40% din populaţie, retromigraţia (întoarcerea în rural a celor ce şi-au pierdut slujbele ori au ieşit la pensie) atinge proporţii foarte mari, încat ruralul revine de la circa 35% cat cuprindea în 1989 la 47% în 2002, deci o migraţie de întoarcere de circa 12% (ceea ce înseamnă o infuzie de bătrâneţe şi de „dependenţă” în lumea rurală accentuându-i dificultăţile şi aşa uriaşe).

Sisteme întregi, comunităţi şi instituţii “îmbătrânesc”, nu doar persoanele. Partidele şi deci parlamentele sunt gerontocrate, singura ţară care a admis un partid tânăr, naţionalist, a fost Ungaria, unde un astfel de partid a dat şi un prim-ministru, în cazul lui M. Munteanu de la noi, care nu numai că n-a fost încurajat să creeze un astfel de partid

("Mişcarea pentru România", pe care o crease, pe care am încercat eu însumi s-o susţin), ba din contră, a fost supus unei operaţii de stigmatizare continuă şi de marginalizare ceea ce a făcut din persoana sa o mare notorietate, dar, din păcate, o popularitate redusă. Efectul propagandei dăduse roade şi geronto-cratizarea instituţiilor puterii n-a mai putut fi corectată de nimic. Dezindustrializarea şi retromigraţia rurală la care se adaugă o prăbuşire a ratei medii potenţiale a fertilităţii cu 80-90% în ultimii 13 ani, sunt celelalte faţete ale acestui deceniu al dezastrului pe care FMI îl anunţase ca pe un deceniu al marii speranţe şi al marelui triumf.

Evident, ca şi în alte zone ale lumii, FMI şi instituţiile europene au *mutat* cauzele eşecului la "localnici" şi a început o operaţie de "desfigurare" şi de culpabilizare care atinge culminaţia în aşa-numita "corupţie structurală", ba, chipurile "etnospirituală" specifică, altfel spus, românilor şi balcanicilor în genere. Guvernamentalii au intrat în joc, au consimţit la această operaţie de culpabilizare, nesesizând "efectul pervers" care acum îi atinge chiar pe ei. În realitate "corupţia" e o glumă pe lângă marile probleme pe care le are ţara şi "capitalismul" produs de "reţetele FMI" (ale "reformei" prin privatizare şi liberalizarea pieţei capitalului), care este, în fapt, un "capitalism prădalnic", cu o componentă "speculativă" dezastruoasă, cu diminuarea spre anihilare a oricărei "libertăţi" *naţionale* (de reacţie şi de intervenţie), astfel că guvernele au prezidat mai degrabă "guvernări cu ochii închişi", adică au fost împinse într-un "handicap vizionar" (indus în mare măsură de "ochelarii" metropolei, adică de "ochii" împrumutaţi ai unor instituţii precum FMI). Procedând astfel, guvernele s-au expus unei "predicţii autodistructive" anihilându-şi practic puterile de intervenţie reală şi temeiul adevăratei responsabilităţi. Aceste guverne nu sunt nici măcar răspunzătoare pentru ceea ce se întâmplă. Primul guvern care va îndrăzni să arunce la coş, oricat de nezgomotos ar face-o, reţetele primite de la marile instituţii binevoitoare, va fi şi cel dintâi guvern cu adevărat "responsabil" (adică în capacităţi reale de răspundere). (*februarie, 18, 2004, orele 4^{00}-5^{30}*)

Întorcându-ne la cauza structurală a *crizelor* actuale ale lumii vom reţine precizarea lui Stiglitz că această cauză este întrunită tocmai de "politicile FMI", încat preluarea lor de către guverne înseamnă tocmai "autoreproducerea" **cauzei** care duce fatalmente la criză; iată, mai riguros formulată ideea la Stiglitz: "Nemulţumirea legată de FMI este însă mai profundă: ea nu vizează doar faptul că instituţia respectivă a impus politici care au dus la criză, ci şi faptul că a impus acele politici asupra cărora existau puţine dovezi că ele ar promova creşterea economică, în vreme ce dovezile cu privire la riscurile la care erau expuse ţările în curs de dezvoltare erau foarte numeroase" (163).

"În 1990, 2,718 miliarde de oameni trăiau cu mai puţin de doi dolari pe zi. În 1998, numărul săracilor care trăiau cu mai puţin de doi dolari pe zi era estimat la 2.801 miliarde (conform raportului BM, "Global Economic Prospects and the Developing Countries 2000", Washington D.C., World Bank, p. 29, apud Stiglitz, 2003, 384). Prin urmare în zece ani numărul săracilor lumii a crescut cu aproape 100.000.000, deşi, în acelaşi timp "venitul mondial a crescut în medie cu 2,5% pe an" (Stiglitz, 2003, 32).

Globalizarea a înregistrat progresele ei cele mai mari exact în acest interval, încat deceniul globalizării a *indus* concomitent o "dezvoltare" şi un progres al *sărăciei*, ceea ce numim "paradox al globalizării". Cum se explică fenomenul acesta care conferă globalizării caracter fundamental? Deja un mondialist de talia lui Imm Wallesstein dovedise pentru toată lunga durată a mondializării "lumii moderne" că expansiunea spre planetarizare a capitalismului nu este şi o expansiune a dezvoltării. Din contră.

Mondializarea capitalismului aduce după sine şi o mondializare a sărăciei şi a sub-dezvoltării, încat lumea nu devine nici mai echitabilă, nici mai paşnică, nici mai confortabilă, ci mai nedreaptă, mai stratificată spre segregare, mai nesigură, mai amenințată şi mai amenințătoare. W. Beck dovedeşte că societatea postmodernă este nu doar o societate care produce sărăcie, ci şi una "producătoare de riscuri".

Unul dintre fenomenele care însoțesc globalizarea este "instabilitatea". Economia lumii nu aduce mai multă stabilitate în lume, ci mai multă **instabilitate**. Crizele din Asia, America Latină şi din Europa de Răsărit, la care se adaugă criza endemică a Orientului Apropiat sunt fenomene vizibile la scara lumii. Căderea monedei într-o țară cu "economie emergentă" pare să ducă la prăbuşirea altora (cum a arătat-o criza asiatică în 1997-1998). La acest fenomen al instabilității şi sărăciei se adaugă un altul, acela al noilor "cortine de fier". În 1989 sub-lumea răsăriteană era convinsă că s-a intrat într-o eră a "înlăturării cortinelor de fier", că acestea au fost definitiv "demontate". La nici trei ani după acel moment de euforie a "ridicării cortinei de fier", sugerată de "căderea zidului Berlinului", deja Occidentul instala o nouă cortină de fier sub numele de "zonă Schengen". Cei din zonă şi cei din afara ei au fost supuşi unor *tratamente* cu totul discriminatorii ceea ce a dus la salvări regionale tranzitorii pentru țările acordului de la Visegrad şi la prăbuşiri regionale pentru țările din afara acordului. Deja apăruse acel "mic" dar "semnificativ" decalaj regional, care indica o *frontieră structurală* între cele două regiuni. Frontiera înseamnă contingentări comerciale, interdicții de circulație, segregațiuni, culpabilizări colective etc., deci umbriri naționale, cu efecte dezastruoase pentru sentimentul apartenenței, pentru echilibrul identitar al tineretului şi chiar pentru "priectarea bios"-ului la noile generații. Acestea îşi aplică tehnici *autorepresive* derivate din "scârba de a fi ceea ce sunt": români, în principal români. Pentru România "politicile" de "supraveghere" sunt de acelaşi tip cu "procedeele decontaminării". Întreaga populație este pusă sub un clopot de sticlă şi ținută în regim de "carantină" (pentru aşa-numita decomunizare). Aceasta este semnificația politicilor lustrației, care a atins praguri infernale în ultimii doi ani. Populația fiind extrem de tolerantă a primit noile politici, („tratamentul") fără cârtire, dar şi-a condamnat viitorul, fiindcă noua generație a reacționat în cea mai anarhică formă: şi-a luat lumea-n cap, cei mai buni au fugit încotro au văzut cu ochii. Emigrările au avut ca destinații spațiile cele mai diverse, de la Republica Sud-Africană la Noua Zeelandă şi evident America sau Canada, Germania ori Anglia sau Spania ori Franța, Italia. Totul s-a petrecut vertiginos. În 1993 se puteau consemna un milion de avorturi, iar la 13 ani de tranziție se putea face constatarea că avorturile au coborât rata media a fertilității cu 80-90%. Altfel spus, dacă n-ar fi fost sărvârşite avorturile, rata medie a fertilității ar fi fost cu 80-90% mai mare (Mihăilescu, 2003).

Întregul Răsărit s-a scufundat. "Globalizarea şi introducerea economiei de piață nu au dat rezultatele scontate în Rusia şi în majoritatea celorlalte țări implicate în trecerea de la comunism la piață. Acestor țări Occidentul le-a spus că noul sistem economic le va aduce o prosperitate fără precedent. În loc de aceasta el a adus o stare de sărăcie fără precedent: în multe privințe, pentru majoritatea oamenilor, economia de piață s-a dovedit a fi chiar mai rea decât proorociseră liderii comunişti" (Stiglitz, 2003, 33).

Tot Răsăritul (exceptând centura creată prin acordul de la Visegrad) a fost supus fenomenului înlăturării unilaterale a "Cortinei de fier". Acest fenomen are multiple fațete între care cea comercială este înalt grăitoare. Occidentalii "au forțat țările sărace să elimine barierele comerciale, dar ei le-au menținut pe ale lor, împiedicând statele în curs

de dezvoltare să-şi exporte produsele agricole privându-le astfel de venitul pe care l-ar fi putut obţine din această activitate şi de care au disperată nevoie" (Stiglitz, 2003, 33-34). Aceeaşi înlăturare unilaterală se reflectă în libera circulaţie a persoanelor.

Libertăţii depline de circulaţie spre Est pentru occidentali i-a fost asociată, vreme de circa 15 ani, libertatea limitată şi laborios, spre umilitor, controlată pentru orientali. Nici după înlăturarea vizelor circulaţia spre vest n-a devenit mai facilă. Aceleaşi contingentări au fost aplicate şi la persoane ca şi la mărfuri sau servicii. "Căderea unilaterală a Cortinei de Fier" a generat marea şi mica corupţie, de la corupţia oamenilor, la corupţia funcţionarilor şi la aceea a privatizării (comisioanele). Totul este efectul politicilor de impozitare, taxare în genere, de privatizare forţată, de liberalizare a pieţelor financiare şi de capital etc. în condiţiile în care legislaţia nu era pusă la punct, de la legea contractelor şi până la o lege a „proprietăţii – funcţie socială", ceea ce a permis capitalurilor o orientare speculativă şi deci ocolirea investiţiilor orientate spre crearea de ocupaţii, cum ar trebui. Politicile FMI de "echilibrare a bugetelor" prin reducerea cheltuielilor şi/sau prin sporirea impozitelor a dus la spirala corupţiei (adică la căutarea tehnicilor de *ocolire* a legii, la toate formele de evaziune, de ocolire) şi deci la scufundarea *afacerilor* ceea ce creează impresia unui spaţiu cvasi-secretizat, a unor accese preferenţiale sau mituite etc. Corupţia este, în mare măsură, copilul nedorit al politicilor FMI. Guvernele poartă răspunderea ei doar întrucat nu s-au opus "reţetelor" FMI şi astfel au devenit *complicele* cel mai vinovat al acestui Fond Monetar, mai ales că toate guvernele se reazemă pe grupuri de interese, adică pe clientele care împing guvernarea spre un profil oligarhic. Întregul capitalism îmbracă în Răsărit un astfel de *caracter oligarhic*, ceea ce ne-a îndemnat să propunem într-o carte din 1995 un model alternativ la "capitalismul oligarhic" şi anume "calea corporativă". Se pare însă că, în cele din urmă, slăbiciunea *clasei antreprenoriale* a precântărit şi opţiunea oligarhică a triumfat. La acest triumf a contribuit, într-un fel, şi politica bancară a devalorizării ratei de schimb valutar (evident în contul leului) susţinută tocmai de interesul de a "cumpăra" credite la un preţ care era, apoi, înjumătăţit prin devalorizarea leului.

Să zicem că cineva împrumută 20 miliarde lei pe care la "cursul valutar din acel moment îi poate transforma" într-un milion de dolari (la cursul de 20.000 lei dolarul, cat fusese la un moment dat). După o săptămână (cum s-a întâmplat în decembrie 1996, după venirea la guvernare a CD) "cursul de schimb se prăbuşeşte" şi el este acum 30.000 per dolar. Speculatorul ia 700.000 de dolari, îi transformă în lei cu care restituie împrumutul şi se alege cu un câştig net de 300.000 de dolari, cu investiţie minimă (să zicem că 100.000 au fost costurile "facilitării" împrumutului şi tot îi rămân 200.000 de dolari net). Însă, dacă guvernul ar fi avut legi prin care ar fi obligat aceste "capitaluri" spre plasamente productive, creatoare de *ocupaţii* (noi locuri de muncă), lucrurile n-ar fi avut nici o gravitate. În fapt nu aceste "împrumuturi" sunt *cauza crizei* endemice a economiei, ci faptul că guvernele admit ca ele să se transforme în "capitaluri flotante", de vreme ce guvernele nu pot preveni "fuga capitalului" (Capital Flight). În loc să adopte legi de "funcţionalizare a capitalului", format pe căile lui (oricat de "necurate"), guvernele au preferat să declare un *război ruinător băncilor şi bancherilor* şi astfel au grăbit "fuga capitalurilor", ceea ce este o dublă pagubă: "*şi cu banii luaţi şi cu capul spart*". Războiul contra băncilor practic a compromis orice posibilitate de restituire a "împrumuturilor" şi astfel au urmat falimente bancare, puşcării şi tabloul unei Românii corupte. Totul ar fi fost prevenit dacă guvernele ar fi adoptat legi mai severe în privinţa orientării

împrumuturilor şi deci a capitalurilor. "Îţi dau împrumutul cu condiţia de a-i da o destinaţie productivă, creatoare de noi ocupaţii" (cu riscurile de rigoare). Ne dăm seama că actualul "război" contra corupţiei este, indirect, o ameninţare naţională mai mare decât ameninţarea "corupţiei" însăşi (care este în mare măsură un fenomen de "etichetare", nu întotdeauna o realitate economică, socială şi politică). Există, nu în primul rând corupţie ci o "birocratizare", o "administraţie poliţienească" a afacerilor, impozite uriaşe, control excesiv al cheltuielilor etc. Corupţia este un termen prin care arbitrarii "reţetari" ai FMI vor să-şi camufleze răspunderea pentru *falimentele* întregului Răsărit, după cei circa 15 ani de "sfaturi" şi de "reţete". Cum se întâmplă cu bolnavul pentru care medicul a greşit tratamentul şi i-a înrăutăţit starea: i se scoate "vina" că sănătatea lui era prea şubredă pentru ca "medicul să mai poată face ceva". În aceste triste comentarii medicul îşi strânge trusa şi îşi ia tălpăşiţa, ca şi cum nici n-ar fi fost pe acolo, iar bolnavul n-ar fi avut la sine până atunci pe nimeni altcineva în afara bolii sale. Or în jurul lui s-a tot agitat un "doctor" care l-a tot oblojit, cu fel de fel de "medicaţii", care de care mai scumpe, deşi la final nu i-a putut oferi decât moartea. Bietul bolnav şi-a cumpărat decesul şi drumul spre cimitir foarte scump. Urmând ca lista de cheltuieli pentru groapă, pentru sicriu şi pentru catafalc să fie preluată de urmaşi. Cam aşa arată medicaţiile FMI: au lăsat guvernelor lista de cheltuieli şi ponoasele; pacientul (adică statul, ba chiar popoarele) a fost prea bolnav (adică "corupt") spre a mai fi salvat de la deces. În general, fluxul de lichidităţi, atât cat a fost, atât în România cat şi în alte ţări din Est, a urmărit aproape exclusiv un "scop speculativ", iar de la un *prag*, adică de la momentul în care "criza" a început să dea semne de agravare, el n-a schimbat direcţia. "Reflexul ………….. al banilor a lăsat în urmă monede prăbuşite şi nişte depozite bancare slăbite" (Siglitz, 2003, 35).

În mod normal, un *proces* îşi vădeşte caracterul său prin instituţiile pe care le creează *derularea* lui. Instituţiile sunt cele care fixează trăsăturile esenţiale, legile structurale ale procesului, fiindcă instituţionalizările sunt expresia regularităţilor unui proces, a regulilor care-i compun osatura. Or instituţia pe care a creat-o procesul globalizării a fost FMI. Despre acesta, un economist de talia lui Stiglitz spune: "La o jumătate de veac de la fondarea sa, este clar că FMI nu şi-a îndeplinit misiunea. Nu a făcut ceea ce ar fi trebuit să facă – să furnizeze fonduri ţărilor confruntate cu declinul economiei, astfel încat aceasta să revină cat mai aproape de nivelul de ocupare completă" (Stiglitz, 2003, 45). Nu cumva "eseul acestei misiuni" este expresia cea mai grăitoare a adevăratei naturi a "globalizării"?! Cred că da. Globalizarea este, de fapt, un proces de mondializare a acelui tip de *integrare* prin *dezintegrarea asimetrică*, adică prin expansiunea unilaterală a "voinţei reflectate" a celui ce deţine cuantumul cel mai mare de relaţii abstracte (bani, contract, convenţii) şi deci prin anihilarea celui mai slab, cu o „voinţă reflectată" mai „slabă". Or această asimetrie a căpătat azi un **nume** căci s-a instituţionalizat. Numele şi instituţia de sub el sunt FMI. Aceasta excelează prin cateva caracteristici:

a) "aplicarea unor teorii economice greşite" (Stiglitz, 2003,48);
b) "recomandările de ordin economic (ale FMI şi BM) reflectă teoriile şi ideologia lor bazată pe conceptul de piaţă liberă" (ibidem, 48-49); "Pentru mulţi oameni urmarea a fost sărăcia, iar pentru multe ţări, haosul politic şi social" (ibidem, 49);
c) "În ţările care trec de la comunism la capitalism", "FMI a făcut greşeli în toate domeniile în care s-a implicat: dezvoltarea, gestionarea crizelor" (49);

d) efectul politicilor FMI este global, adică general răspândit, în America Latină, în Asia de sud-est, în Europa de răsărit şi peste tot a fost unul negativ, cum ne spune Stiglitz ("prăbuşirea economiei argentiniene în 2001 este unul dintre cele mai recente cazuri din seria eşecurilor produse în ultimii ani" – p. 49).

Ce rezultă de aici? Că lumea nu poate fi guvernată dintr-un centru unic. Politicile economice ale unei instituţii ca FMI, care preînchipuie un "guvern mondial", au eşuat, se dovedesc o *imposibilitate* tocmai pentru că *aplicarea* unei reţete cum ar fi, de pildă, liberalizarea pieţei capitalurilor, n-a dat rezultate nicăieri, doar că unele ţări, cele puternice, au putut s-o refuze, altele, ţările slabe, sau slăbite, au fost "silite", forţate cu teribile ameninţări (cu "suferinţe" şi mai mari) să le aplice, iar urmarea a fost dezastrul. Putem, iată, înregistra primul eşec de proporţii mondiale a ideologiei *globalismului*. Ca *instituţie* şi ca *ideologie*, globalizarea pare să fie însoţită în toate planurile de efecte dezastruoase atât de grave încat cele pozitive nu se mai văd.

Partea a II-a
Sistemul mondial şi subdezvoltarea la scară globală[*]

I Schimbarea mondială în viziunea Şcolii de la Binghamton. Teoria lui I. Wallerstein asupra sistemului mondial modern

1. Teoria sistemelor mondiale. Sistemul mondial modern (I. Wallerstein). **Cursul consacrat acestei părţi, adică şcolii "sistemelor mondiale" (impusă în urma apariţiei, în anul 1974, a primului volum al tetralogiei lui I. Wallerstein asupra naşterii şi expansiunii lumii moderne sau, cu termenul său, "sistemului mondial modern") va cuprinde patru prelegeri. Prima şi a doua vor fi consacrate naşterii sistemului mondial modern şi fenomenului de stratificare mondială a societăţilor respectiv caracterizării generale a teoriei sistemelor mondiale (prin referiri focalizate la teoria lui I. Wallerstein). A treia va relua spre aprofundare conceptele centrale ale teoriei şi va examina un *subset* de categorii, care, după opinia noastră, sunt etero-gene cu teoria de bază, încadrându-se în marea clasă a teoriilor imperia-lismului. Aceste noţiuni auxiliare alcătuiesc împreună o "teorie secundă", cu care lucrează Wallerstein, "teoria încorporării". În fine, a patra prelegere va fi consacrată analizei sociologice a schimbărilor sistemului mondial şi abordării "semiperiferiilor", mijlocită de acea deplasare doctrinar-epistemologică pe care un G. Arrighi o asimilează la ceea ce s-a numit "Keynesianism internaţional". Abia acesta face posibilă o abordare auto-nomă a chestiunii periferiilor (vom observa că unul dintre elementele-pivot pe care se reazemă analiza centru/periferie este "statul-naţiune" sau "teritorial"; Wallerstein însuşi este nevoit să admită că acest curent, al "etatismului", este tot atât de important în analiza de sistem mondial – ca loc al convergenţei multor explicaţii *din* sistem – ca şi curentul invers, al individualizării.)**

Se cuvine remarcat, încă de la început, specificul noului demers. El constă în a stabili unitatea de analiză care, în viziunea teoriilor mondialiste, este chiar "sistemului mondial". În al doilea rând, teoreticienii "globalismului", examinând structura sistemului mondial, constată stratificarea lumii în "centre", "semiperiferii" şi "periferii". Odată stabilit modelul sistemic al "lumii moderne", cercetătorul procedează, aşadar, într-o manieră iterativă. El identifică un "loc" de convergenţă a explicaţiilor "în sistem" (chiar dacă "sistemul" este unul *in nuce*). Acel "loc" are înţelesul unui "factor" sistemic sau sistematizator, care, deci, va contribui la crista-lizarea şi întărirea sistemului şi totodată va deveni "locul" cu cea mai mare putere explicativăîn cadrul şi pentru dinamica sistemului. Acel "loc" este "centrul" sistemului. După ce au fost bine "fixate" semnificaţiile de poziţie şi de scară ale acelui "loc", se caută un altul capabil să inducă şi el asemenea "convergenţe" explicative (epistemologice). Procedând în felul acesta, Wallerstein constată că există o ierarhie a "locurilor" cu putere explicativă în sistem. Locul cu cea mai mare putere este "centrul" siste-mului. Urmează, apoi, cele cu puteri gradual

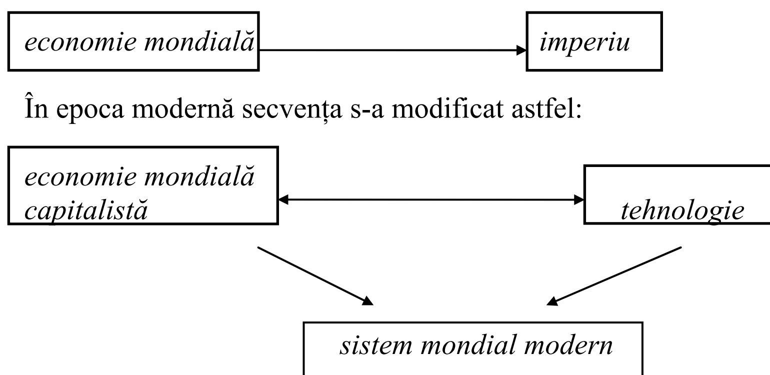
[*] Partea aceasta a fost preluată din Ilie Bădescu, „Istoria sociologiei. Teorii sociologice contemporane", Ed. Eminescu, Bucureşti, 1998.

scăzătoare: “semiperiferia” şi “periferia”. Prin urmare, teoria care explică sistemul este aceea a “stratificării morfologice” a întregii planete. O atare teorie identifică întâi cele trei arii din cadrul sistemului – “centrul“, “semiperiferia”, “periferia” –, stabileşte relațiile dintre ele (consemnând ierarhizarea şi deci stratificarea geopolitică şi geo-economică a sistemului mondial) şi, în final, îşi integrează prezentarea istorică a sistemului astfel construit, prezentare care, de fapt, implică urmărirea schimbării poziției celor trei arii în sistem şi a relațiilor dintre ele. Cercetarea “centrului“ are, deci, cea mai mare putere explicativă în cadrul teoriei sistemului mondial şi a sistemului mondial. Procedând astfel, cercetătorul are posibilitatea să urmărească “deplasările” spațiale ale “centrului” şi ale celorlalte două arii, ceea ce înseamnă o re-structurare a sistemului mondial. Când “centrul” sistemului mondial s-a mutat de la Sevilla la Amsterdam, Mediterana a trecut pe locul doi şi Țările de Jos au luat conducerea lumii.

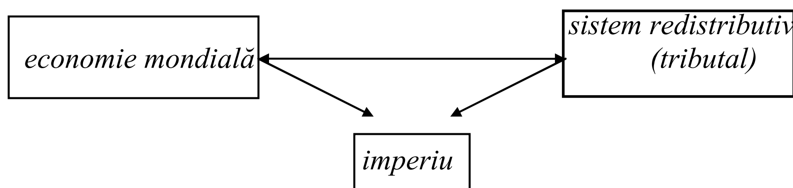
Teoria sistemului mondial este, deci, o teorie a stratificării mon-diale a societăților în “centre”, “semiperiferii” şi “periferii”.

Într-o atare viziune, *puterea statului* are poziție şi înțelesuri secunde. De aceea teoriile statului nu pot explica procesele semnificative din sistem. Dimpotrivă, acest curent al “etatismului” poate fi el însuşi explicat ca o dimensiune a stratificării sistemului mondial în “state puternic integrate” din “centrul” sistemului, “state semi-integrate” în “semiperiferie” şi “state slabe” în “periferie”. Observăm, deci, că *baza explicațiilor lumii şi, deci, a “naşterii sistemului mondial” este o “teorie a stratificării mondiale”, adică o teorie a “distribuției la scară mondială”.*

Ideea centrală a lui Wallerstein este că procesul distributiv s-a modificat: din sistem distributiv local a devenit “sistem distributiv mondial”. Mondializarea sistemului distributiv este, în viziunea autorului, principalul eveniment al istoriei de lungă durată, în ultimele şase sute de ani. Această mondializare a condus la apariția unui nou sistem şi a unei noi civilizații. Ele constau din unificarea unei “economii mondiale” cu o nouă “civilizație” (“tehnologia capitalistă”). Această unificare reprezintă principala mutație capabilă să prevină transfigurarea noii “economii mondiale” (cea nord-europeană) în imperiu, aşa cum s-a întâmplat cu celelalte “economii mondiale” din istoria universală. Observăm, deci, că noutatea epocii moderne constă în schimbarea secvenței, în mutația secvenței de schimbare. În epocile anterioare această secvență era următoarea:



Desigur că şi în primul model sunt implicate tot trei variabile:



Noutatea cea mare constă deci în faptul că "tehnologia capitalistă" a făcut posibilă înlocuirea "imperiului tributal" ca mecanism de extragere a plusprodusului, cu "piaţa mondială". Ciudăţenia este să constatăm că mecanismul imperial *se reface* în cadrul procesului distributiv la scară globală. Dacă în procesul de naştere şi *expansiune* a sistemului mondial modern, mecanismul *imperiului* este înlocuit de un nou instrument de expansiune – tehnologia capitalistă – în schimb, în cadrul procesului distributiv la scară globală se reface mecanismul imperiului, astfel că extragerea surplusului nu este una de tip capitalist, ci de tip imperialist. Ciudăţenia sistemului mondial constă în aceea că practică un sistem distributiv eterogen: un sistem de repartiţie directă de tip capitalist (la scara societăţii locale) şi un sistem de redistribuţie (repartiţie indirectă) de tip imperialist la scară internaţională (societatea globală). Aşa se face că, în vreme ce statele din centru practică un keynesianism naţional, cele din periferie sunt supuse practicilor unui keynesianism internaţional (cum ar fi cel al FMI, al Băncii mondiale etc.) încat putem spune că, în cele din urmă, economia mondială capitalistă a sfârşit şi ea prin a se transforma într-un imperiu mondial, un *imperium mundi*. Lucrul acesta este relativ ignorat de Wallerstein, dar amplu rediscutat de G. Arrighi, S. Amin, A. G. Frank. Va trebui să ne referim deci la toţi.

La Wallerstein chestiunea este pusă prin ceea ce este, în cadrul modelului său, "teoria încorporării"; prin aceasta răzbate în chiar centrul "noii teorii" wallersteiniene "vechea teorie" a imperiilor. Procesul este mijlocit de "renaşterea imperiului" în chiar mediul noului sistem, adică în "centrul" acestuia. "Încorporarea" în sistem a altor arii (ceea ce reprezintă expansiune a sistemului) este echivalentă cu procesul de renaştere progresivă a imperiului şi deci cu treptata transformare a economiei mondiale în imperiu mondial. Cu aceasta "sistemul mondial modern" şi-a pierdut "noutatea", adică modernitatea, iar teoria acestuia se vede şi ea treptat translocată în clasa teoriilor imperialismului. Sociologia sistemului mondial modern trebuie să înainteze consecvent şi să accepte, spre a nu se pierde, să devină noua sociologie a imperiului şi a imperialismului la scară mondială. Vom urmări pe acest ax teoria lui Wallerstein şi a şcolii sale. Este adevărat că profesorul american nu confundă "încorporarea" economică în sistem cu "încorporarea" politico-militară (proprie imperiilor). Însă, atâta vreme cat principiile reproducerii sistemului se arată mai puternice decât presiunea economiilor naţionale de a scăpa din chingile acestuia (ale stratificării mondiale), "încorporarea" redobândeşte înţelesuri "imperialiste".Sistemul mondial modern preia din ce în ce mai mult caracteristicile "imperiilor" şi în ciuda legilor sale strict economice, el sfârşeşte prin a se transforma totuşi în imperiu (adică în opusul său).

Metoda aceasta care caută "locuri" de convergenţă a explicaţiilor într-un sistem de scară mondială ar putea fi socotită "metodă comparativ-progresivă" sau "analiză regională integrată". Ea combină analiza proceselor sistemice şi din sistem cu analiza

sistemului. “Am fost interesat, scrie Wallerstein, în descrierea evenimentelor particulare numai în măsura în care ele aruncă o lumină asupra sistemului ca ilustrări tipice ale vreunui mecanism, sau în măsura în care ele constituie un punct de răscruce în vreo schimbare instituțională majoră”[271]. Este, deci, clară metoda lui Wallerstein. Cele două procedee de identificare a “locurilor” în care converg explicațiile constau în cercetarea (căutarea) “mecanismelor” şi a “pragurilor”. În felul acesta, analiza devine, din sistemică şi deci fără dimensiune temporală când e privită din afara sistemului, analiză temporală (istoric şi evoluționistă), când e privită din interiorul sistemului. Aşa se face că timpul sistemului nu este omogen, unic, ci eterogen, cel puțin prin combinarea “timpului scurt” cu “duratele lungi” sau “medii” şi a “timpului lumii” cu “timpii devenirilor şi ai schimbărilor interne” (aşa numitele “tranziții”, “creşteri”, “declinuri”, “cicluri”, “faze”, “revoluții”, ca aceea a “prețurilor” etc.). Analiza lui Wallerstein *începe* cu postularea contextului mondial” sau cu ceea ce Eberhard a denumit “timpul mondial”. Într-un atare context trebuie plasată analiza “sistemului social”, care, în viziunea sociologului amercian, nu este nici *statul*, nici *societatea națională*, ci “sistemul mondial”. Adoptând, ca unitate de analiză, *sistemul mondial*, Wallerstein conchide că “statele suverane” trebuie văzute doar ca un tip de “structură organizațională”, între altele, în cadrul acestui “unic sistem social”. Din momentul în care a postulat ideea “*sistemului social unic*” Wallerstein sesizează dificultatea de a da “legi aplicabile la ceva unic”. Rămâne alternativa studierii *sistemului mondial* la un alt nivel de abstractizare, “acela al evoluției structurilor întregului sistem”. Studiul unor prezumtive legi aplicabile sistemului însuşi (ceea ce ne-ar conduce la dificultatea enunțată de Göddel) lasă locul examinării unor legi ale “evoluției structurilor” sistemului, deci “legi în sistem”. Aceasta revine, în cele din urmă, la ideea cercetării *stratificării mondiale*, în speță, la studiul “sistemului distributiv la scară globală.” Procedeul adecvat este acela al cercetării mecanismelor şi pragurilor, astfel încat, metoda lui Wallerstein cuprinde aceste trei mari părți: a) studiul mecanismelor sistemului, b) studiul pragurilor (diverselor procese), inclusiv studiul fazelor, ciclurilor etc., şi în fine, c) studiul acelor “locuri” în sistem care provoacă o maximă convergență a explicațiilor sistemice (parțiale sau “regionale”). Sub acest al treilea unghi de privire ne dăm seama că teoria globală nu respinge cu totul “teoriile regionale”, ba dimpotrivă, pare a le reclama. Nu trebuie să vă mirați deci când voi deduce, din ideea generală a lui Wallerstein, teza celor trei “sociologii” relativ autonome: a) *sociologia metropolitană,* b) *sociologia semiperiferiei* şi c*) sociologia periferiilor*. Cele trei corespund relativei autonomii a celor trei locuri de convergență a explicațiior în sistem (sistemice): “centrul”, “semiperiferia” şi “periferia”.

În fine, chestiunea se repetă când e vorba despre aspectul temporal. Sociologia “duratelor lungi” şi a “timpilor scurți”, a “ciclurilor” şi a “creşterilor” ori “descreşterilor” etc., susține, din “culisele” metodologice, spectacolul macroteoriei sistemice la scară globală. Prin urmare, teoria mondialistă nu respinge, ci se sprijină pe ideea unei “multitudini” de sociologii regionale, pe care sistemul mondial le somează să se organizeze după unul şi acelaşi principiu conducător care este axul sociologiei dominante: teoria stratificării mondiale sau a “sistemului distributiv mondial” (ceea ce Marx a denumit “acumularea mondială a capitalului”). Sociologia epocală a sistemului mondial decupează patru “epoci majore” ale “sistemului mondial modern”: a) “originile

[271] I. Wallerstein, “Sistemul mondial modern”, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1994, p.16.

şi condițiile timpurii ale sistemului mondial, încă numai un sistem mondial european" (pragurile acestei epoci sunt: 1450-1640); b) "consolidarea sistemului" (1640-1815); c) "conversiunea economiei mondiale într-o întreprindere globală posibilă prin transformarea tehnologică a industrialismului modern" (1815-1917). Această epocă a contribuit, prin expansiune, la "recrearea sistemului"; d) consolidarea acestei economii mondiale capitaliste diin 1917 până astăzi (cu tensiunile "revoluționare" pe care această consolidare le-a provocat).

Analiza începe cu examinarea "marii crize" pe care Wallerstein o asimilează "preludiului medieval". El examinează principiile componente ale sistemului (de atunci): a) pământul; b) proprietatea; c) veniturile; d) clasele de bază (seniorii, țăranii şi funcționarii, comercianții, militarii); e) statul şi imperiile; f) lumile (chineză, mediteraneană, nordică etc.); g) economiile mondiale; h) tehnologiile; i) procesele (expansiune, contracție, creşteri, declin, inflații, deşertificarea, pustiirea etc.); j) temporalitățile (cicluri, durate, timpii scurți); k) structurile; l) conjuncturile; m) mecanismele (taxe, confiscări, profituri ocazionale, prăzile, îngrădirile, dările) etc.

***2. Şcoala de la Binghamton şi grupul de la CEPAL (A. G. Frank, S. Amin)*. Observăm, deci, că analiza lui Wallerstein rămâne una de sorginte sociologică. Este drept că între toate aceste "elemente" examinate (descriptiv), Wallerstein nu stabileşte cauzalități. Dimpotrivă, el constată că toate acestea se schimbă după o logică aparte, care le întrece pe toate şi deci cuprinde toate logicile particulare (operatorii). Această logică mai profundă ține de legile structurilor din sistem, de durate (cronotopuri, cicluri, faze etc.) şi de mecanismele sistemice (sau structurale), precum: piața, tributul, tehnologia capitalistă, marile sisteme comerciale, sistemele bancare (monetare), sistemele de control şi de exploatare a muncii (deci inclusiv formele de "remunerație" a muncii), expansiuni şi contracții ale sistemului, "revoluții" (inclusiv aceea a prețurilor) etc.. Sugestiile teoriei sunt multiple. Ocupându-se bunăoară de expansiunea sistemului, Wallerstein propune o teorie a "proceselor de frontieră" cu totul interesantă. Spre deosebire de difuzionismul clasic, Wallerstein apreciază că expansiunea nu poate fi asimilat unui proces de simplă "deplasare" – înaintare – a unei "frontiere" unice. Dimpotrivă, el constată că pe măsură ce sistemul se lărgeşte, şi deci pe măsură ce metropola sau centrul sistemului îşi extinde influența spațială, calitatea frontierei se schimbă. Ea îşi pierde calitatea din "centru" şi devine "semiperiferială" pentru a deveni, spre marginile sale extreme, "periferială". Procesele din centrul sistemului îşi pierd calitățile onticistorice spre "marginea" sistemului, astfel că, în aria sa extremă, îndepărtată, "centrul" sau "metropola" nu mai sunt decât o simplă "periferie", o "suburbie" a centrului. Centrul, deci, şi-a pierdut calitatea, valoarea şi puterea. El nu mai lucrează creator. Această lege a deficitului onto-logic progresiv al proceselor metropolitane spre marginile spațiului lor de expansiune (al sistemului mondial) are calitatea de a înlătura orice iluzie şi orice ideologie legitimistă cu privire la caracterul sistemului mondial. Acesta este "central" doar în "metropolă" nu şi în "periferie", unde se manifestă doar prin calitățile lui *suburbiale*. Încat, dacă în centru calitatea sistemului este un factor de evoluție şi dezvoltare, în periferie, acelaşi sistem este cauza "periferializării", a "suburbializării". Sistemul este evolutiv în centrul său şi devolutiv sau chiar "involutiv" în "periferie".**

Problema este tulburătoare fiindcă ne previne asupra caracterului dual al sistemului mondial. El este "progresist" şi "pozitiv" în "centru", dar nu este sigur "pozitiv" în periferie. Problema este dacă, în periferie, efectele pozitive ale sistemului le întrec pe cele negative sau nu. În acest punct, mondialiştii se împart. Wallerstein susține că sistemul unic trebuie măsurat cu o măsură unică şi că, deci, trebuie luate în seamă "efectele lui globale", care fiind pozitive pe întreg vor fi pozitive şi în părțile acestuia. În sensul acesta el invocă cugetarea lui G. Locker: "Nu trebuie să confunzi totalitatea cu plenitudinea. Întregul este mai mult decât suma părților, dar este, de asemenea, cu siguranță, şi mai puțin"[272]. În acest pasaj, Wallerstein vede o ilustrare la o idee epistemologică în baza căreia teoria sistemului nu epuizează semnificația părților şi, ca atare, el optează pentru un compromis, care este un nivel intermediar de abstractizare (între părți şi sistemul global): teoria evoluției structurilor sistemului.

Aşadar, Wallerstein este conştient de valențele "părților", însă el crede, totodată, în universalitatea legilor structurale. Or, acestea sunt comune tuturor părților în cuprinsul unei epoci, pot fi diferite de la o epocă la alta şi, tot astfel, pot fi proprii unor "niveluri" de integrare ale "ariilor" în sistem. Legile capitaliste sunt aşadar, comune celor trei "arii" de stratificare ale sistemului şi, din acest punct de vedere, Wallerstein este optimist: el crede într-un sistem mondial de *sumă pozitivă* (efectul capitalist, de exemplu, e prezent şi în metropolă şi în "periferie").

Un A. G. Frank însă se îndoieşte de acest lucru, dovedind că, dimpotrivă, în periferie efectul de "subdezvoltare" adus de expansiunea sistemului mondial îl depăşeşte pe cel de "dezvoltare". El numeşte acest proces "dezvoltarea subdezvoltării", iar S. Amin, referindu-se la acelaşi aspect, vorbeşte despre "acumularea incapacităților dobândite". Iată-ne, dar, deja, în fața a două mari clase de teorii mondialiste: cele care-şi au centrul în "şcoala de la Binghamton" şi cele croite în jurul grupului de la CEPAL (sau ECLA), în frunte cu S. Amin şi A. G. Frank. Ne vom referi la ambele grupuri şi nu ne vom sfii să arătăm că tezele celor două "şcoli" au fost croite înainte în şcolile româneşti prin M. Eminescu, C. D. Gherea, Ş. Zeletin şi M. Manoilescu. Ne vom face datoria față de cultura română, punând-o în dreapta ei lumină şi în acest caz ca şi în cazul teoriilor neo-evoluționiste. Vom insista în fine asupra a ceea ce credem că este baza epistemologică a erorilor strategice datorate analizelor întemeiate pe utilizarea eronată a paradigmei Wallerstein (c/p).

3. Coeficientul de exploatare națională (M. Manoilescu). **Wallerstein postulează, cum am văzut, că economia mondială modernă nu se mai transformă în imperiu ca vechile economii mondiale din istorie. Noi credem, aşa cum am precizat deja, că, la scara distribuției globale, economia mondială se manifestă mai degrabă ca un *imperiu mondial*, decât ca o economie mondială. Sistemul nu mai este, în ansamblu, condus de o eficiență globală atâta vreme cat ceea ce se obține în "centrul" său este mult mai puțin decât ceea ce se pierde în "periferie" şi în "aria externă" ca urmare a funcţionării elevatoarelor mondiale de antrenare (drenare) a plusprodusului local.**

Măsurătorile lui Manoilescu sunt surprinzătoare în acest sens. El constată, de exemplu, că de la epoca regulamentară la epoca interbelică, coeficientul de exploatare a muncii a crescut enorm. După calculele lui Manoilescu, "proporția între plusvaloare şi

[272] Apud., ibid., p. 16.

salariul mediu este, în România, atât în agricultură cat şi în industrie, de ordinul 2:1, adică din produsul muncii două treimi sunt luate de capitalişti şi numai o treime de muncitori”[273]. În agricultură, disproporţia este încă mai mare, existând cazuri în care plusvaloarea este de trei şi de patru ori mai mare decît salariul (asta explică “foamea de pământ” a ţăranului de vreme ce ţăranul proprietar are faţă de ţăranul salariat o superioritate enormă, căci îşi adaugă *renta*, care e de două ori mai mare ca salariul). Înainte de războiul Crimeii din 1852, proporţia aceasta în agricultură (ceea ce Marx a numit “coeficientul de exploatare”), între plusvaloare (adică numărul zilelor de clacă sau “boerescul” executate anual în folosul proprietarilor) şi zilele de muncă în cultivarea ogorului propriu (corespondentul salariului), era de 56/84. Deci, 56 de zile într-un an oferea muncitorul proprietarului (zilele de clacă) şi 84 pentru munca propriului pământ, ceea ce înseamnă un coeficient de exploatare de 56/84 = 0.66. Prin urmare, în România epocii interbelice coeficientul de exploatare era mult mai mare decât cel întrunit cu un veac înainte. Cu un secol înainte, deci, plusvaloarea reprezenta o treime din “produsul muncii”, pe când în perioada interbelică era de 2/3 din “produsul muncii”.

Prin urmare, *dezvoltarea economiei mondiale* nu aduce un plus *muncii sociale naţionale*, ci un minus. La aceasta trebuie adăugat şi “efectul de epocă locală”, aşa numita *durată seculară locală* în interiorul *duratei seculare* la scară globală. În vreme ce secolul al XVIII-lea este unul în care economia mondială parcurge ultima fază de “consolidare a sistemului mondial” (1640-1815), pregătind *epoca de conversiune* a economiei mondiale (într-o “întreprindere globală”), economia Principatelor parcurge, în epoca fanariotă, o îndepărtare de regimul capitalist apusean într-o *direcţie prebendială* (a treia direcţie), care îi aduce o uriaşă secătuire de energii, înstrăinarea masivă a surplusului (care, în loc de a fi reinvestit în producţiile locale, este depozitat sub formă de “prebendă” în băncile străine). Fiindcă deşi (graţie comerţului cu bani şi comerţului cu bunuri) se lărgeşte foarte mult baza monetară a economiei româneşti, agentul fanariot nu este dispus să o reinvestească ori să o transforme în capital industrial aşa cum cerea “epoca marii conversiuni” a sistemului mondial.

II Naşterea sistemului mondial modern (E. Perroy, Hilton). Teoria lui I. Wallerstein asupra “imperiilor ratâte” şi a societăţilor lider

1. Abordarea conjuncturală. Teoria lui Hilton. Asistăm, aşadar, între 1450-1640 la un eveniment istoric, ori mai precis la o “conjunctură de schimbări cruciale” din care se va naşte marea noutate a istoriei moderne: *sistemul mondial modern*. Această conjunctură a cuprins mai ales Europa şi, deci, a apărut în cadrul spaţiului european şi ca spaţiu şi sistem social european. Noul sistem s-a născut sub forma unei economii mondiale în intervalul 1450-1640, interval pe care Wallerstein îl denumeşte “lungul secol al XVI-lea”. Geneza şi apoi dezvoltarea economiei mondiale s-a produs în urma unei generalizate “crize a feudalismului” care a cuprins procese ale crizei precum: scăderea populaţiei, pustiirea satelor, creşterea inflaţionară a preţurilor, răscoale ţărăneşti, războaie feudale,

[273] M. Manoilescu, “Teoria protecţionismului şi a schimbului internaţional”, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 130.

criza creştinismului cu manifestarea primelor forme ale gândirii occidentale. Toate aceste procese s-au concentrat în intervalul 1300-1450.

Teoriile care au concurat spre a explica această conjunctură de criză au fost trei:

a) *teoria sau abordarea conjuncturală* a lui Perroy[274]. În viziunea lui Perroy, după o perioadă de relativă prosperitate şi de avans (creşterea populaţiei, întemeierea de noi oraşe, cultivarea pământurilor de frontieră etc.), în cursul secolului al XVI-lea această expansiune a încetat şi Europa feudală (ba chiar dincolo de hotarele ei) este înecată de "criză". Suprafeţele cultivate s-au comprimat, populaţia a scăzut, apar dificultăţile economice, starea de război, boli etc. Cauza ar fi fost, în viziunea lui Perroy, atingerea unui *punct optim* (suprem) în procesul de dezvoltare, dincolo de care se acumulează efectele inverse (decalajul între creşterea populaţiei şi starea tehnologiei). Totul a fost agravat de războiul de o sută de ani, de foamea de impozite, de criza de lichidităţi (creată astfel), de criza creditului şi, deci, de dezorganizarea comerţului internaţional etc.

b) *o altă teorie este aceea a lui Hilton*, pentru care această criză n-a fost o simplă "criză conjuncturală" (în genul crizelor recurente ale sistemului capitalist modern), ci un "moment dintr-o tendinţă ciclică sinuoasă". Mai curând aceasta a reprezentat culminaţia celor o mie de ani de dezvoltare, criza decisivă a unui sistem. «În ultimele secole ale Imperiului Roman, ca şi în Evul Mediu societatea a fost paralizată de consumurile crescânde ale unei suprastructuri politice şi sociale, cărora nu le-au corespuns nici o sporire compensatoare în resursele productive ale societăţii»"[275]. Prin urmare Hilton găseşte explicaţia în limitele inerente ale sistemului distributiv feudal (care nu permitea o reinvestire lărgită a profiturilor în agricultură, ceea ce ar fi dus la o creştere a productivităţii). Observaţi, deci, cele două barometre de evaluare a crizei: unul lucrează cu proporţia dintre nivelul tehnologiei şi creşterea populaţiei (neexistând îngrăşăminte şi pluguri mai bune nu se putea face mult pentru ameliorarea situaţiei şi deci alimentaţia se prăbuşeşte cu toate consecinţele care-i urmează). Al doilea lucrează cu un alt "barometru", constând în proporţia dintre o "suprastructură politică" şi "produsul muncii", care se degradează şi astfel duce la o criză culminală. Această disproporţie a dus la răscoale, revolte endemice, fuga de pe moşii şi deci "criza veniturilor senioriale" (care la rându-le alimentează războaiele feudale etc.). A urmat deci nemulţumirea şi depopularea, un uriaş proces de *wüstungen*, adică de recesiune a aşezărilor mai ales în ţinuturile de margine.

Strâmtorarea economică, declinul populaţiei au dus la creşterea pretenţiilor către ţărani şi deci la fuga de pe moşii. Nobilii însă se vor orienta şi spre noi cariere la curţile monarhice.

c) *A treia teorie este aceea ciclică*. După două sute de ani de relativă dezvoltare a urmat o criză ciclică, ni se precizează.

d) În fine, *a patra teorie subliniază ideea unui "declin climatologic"* (clima epocii a limitat cantitatea furajului de iarnă pentru animale, astfel că răspunsul n-a putut consta în sporirea numărului de animale).

---

[274] Vezi Edouard Perroy: A l'origine d'une économie contractée: les crises du XIVe sičcle, în "Annales E.S.C., IV, 2, 1949, p.168.

[275] Apud. Wallerstein, op. cit., p. 31.

2. Explicații ciclice și climatologice. **Wallerstein opinează că această "criză" a feudalismului a fost rezultatul convergenței celor trei mari cauze indicate de către cele trei teorii ale crizei: 1) o conjunctură creată de o durată lungă (după o mie de ani de civilizație feudală, productivitatea a stagnat din cauza absenței motivării pentru progres tehnologic, în vreme ce volumul de surplus prelevat de clasele conducătoare a crescut constant, ceea ce a dus la răscoale, la depopulare, războaie etc.); 2) o criză ciclică (ce a revenit după două sute de ani de relativă dezvoltare) și 3) un "declin climatologic" (o răcire teribilă a vremii, cum arată iernile lui Van Dyck și Bruegel).**

"Tocmai imensa presiune a acestei conjuncturi – criza feudalismului a fost concomitent rezultatul unei tendințe seculare, al unei crize ciclice și al unui declin climatologic – a fost aceea care a făcut posibile profunde schimbări sociale. Ceea ce Europa urma să dezvolte și să întărească acum era o nouă formă de însușire a surplusului, o economie mondială capitalistă. Aceasta urma să se bazeze nu pe o însușire directă a surplusului agricol sub forma fie a tributului (cum a fost cazul pentru imperiile mondiale), fie a rentelor feudale (cum s-a întâmplat în sistemul feudalismului european). În locul acestora s-a dezvoltat acum o nouă formă de însușire a surplusului bazată pe o productivitate mai eficientă și mai înaltă (întâi în agricultură, apoi în industrie), însușire efectuată prin intermediul mecanismului pieței mondiale, cu asistența "artificială" (adică non-piață) a aparatului de stat, fără ca vreunul din aceste state să controleze piața mondială în integralitatea sa."[276]

3. Răspunsul lui I. Wallerstein. Imperiul ratat. **Dintre toate schimbările petrecute, trei au fost esențiale pentru structura unei economii mondiale capitaliste:**

a) expansiunea geografică a lumii (în acea perioadă);

b) dezvoltarea unor metode de organizare a muncii diversificate în raport cu diferite zone ale economiei mondiale;

c) crearea unor aparate de stat puternice în acele state care vor deveni "centrale" (state-nucleu) ale noii economii mondiale.

Frontierele Franței și Angliei se trasează încă din secolul al XVIII-lea. Pe baza lor s-au clădit sentimentele naționaliste: "Mai întâi granițele, apoi pasiunile...", observă Wallerstein. Curiozitatea acestor "frontiere" este că ele nu sunt doar "izobare politice" care fixează un echilibru între "presiuni" de forțe și de mase diferite, ci totodată o "justă măsură" între un *prea mare* (prea întins) și un *prea mic* (prea concentrat).

Pe măsura întinderii "statului" crește prosperitatea și eșuează un imperiu. În fiecare creștere a "statului-națiune", observă Wallerstein, pulsează un "imperiu *manqué*" (ratât).

"Trebuie să fi fost destul de întins [acest imperiu *manqué*] pentru a putea supraviețui, ascunțându-și totodată ghearele spre vecini, dar, în același timp, suficient de restrâns pentru a putea fi organizat de la un centru și pentru a dobândi conștiința unei entități."[277]

Și totuși, noul sistem s-a născut printr-o și ca o "expansiune teritorială a Europei"[278]. Curiozitatea acestui nou sistem social, deci, este că el se constituie ca un cadru în care sunt înglobate "națiuni-state", procesul însuși desfășurându-se după un

---

[276] Wallerstein, op. cit., p. 44.
[277] Ibid., p. 39.
[278] Ibid., p. 44.

model şi anume acela al “societăţilor-lider”. Expansiunea Europei n-a fost îndeplinită de ea însăşi. Portugalia a fost aceea care a luat conducerea, fiindcă ea a îndeplinit o sarcină europeană sau de sistem mondial: explorarea mărilor. Sigur că expansiunea a început mai devreme. Prin cucerirea Spaniei de la mauri, cucerirea normandă a sudului Italiei şi a Siciliei, expansiunea engleză spre Ţara Galilor, Scoţia şi Irlanda, prin pătrunderea scandinavă în ţările baltice şi slave (creştinarea) s-a produs o formidabilă înaintare a frontierei europene. Cu toate acestea, procesul a fost urmat de o “criză” de contracţie: replierea maurilor în Granada, expulzarea cruciaţilor din Levant, recucerirea Constantinopolului de bizantini şi a platoului rusesc de către mongoli, *Wüstungen*-ul interior al Europei însăşi, toate acestea, apreciază Wallerstein, sunt procesele retragerii frontierei. Explorarea mărilor şi marea expansiune în Atlantic au fost a doua fază şi rolul conducător a revenit Portugaliei. De ce?

4. Tabloul alimentar al lumii şi moneda de scont. **Examinând procesul, Wallerstein constată că nu comerţul cu obiectele de lux şi mirodenii a fost cauza expansiunii atlantice. A funcţionat un alt resort motivaţional: prefacerile dietei, a *tabloului alimentar*, cu o mai bună distribuţie a valorilor nutritive, cu extinderea culturii grâului în toată Europa şi cu presiunea scării în opt trepte a alimentelor asupra proceselor socio-spaţiale, acestea toate au fost baza motivaţională a expansiunii teritoriale. Wallerstein constată că zahărul a fost una din principalele motivaţii ale expansiunii în Atlantic. Odată cu el a venit şi sclavia. Ori, această expansiune deturnată de *nevoia de zahăr* începuse încă în secolul al XII-lea. Scara lui Benett a alimentelor în funcţie de costul lor la o mie de calorii situează, la bază, produsele făinoase, tuberculii şi rădăcinoasele, zahărul apoi şi, pe o treaptă superioară, peştele şi carnea. Cerealele şi zahărul au fost factorii dinamici ai expansiunii (carnea pierde din importanţă între 1400-1750).**

Lemnul a fost un alt produs de necesitate lărgită, ceea ce a dus la masiva despădurire a Europei Occidentale (stejarul devenise tot mai greu de găsit). Întră în joc aria baltică. “Ecologia mondială” se modifică acum, dar în favoarea Occidentului. Stejarul “moare”, zahărul va ucide “populaţii” în istovitoarele plantaţii ale zahărului. Deja în acest raport funcţionează un “barometru al spaţiilor”, un “cântar al lumilor” *care se apleacă item cu item în favoarea Occidentului*. Statul-naţiune *versus* imperii este un atare “cântar”. Dar poate că locul decisiv al acestui “cântar” este raportul dintre spaţiul european şi cel chinezesc. Prin acest raport se va tranşa raportul dintre Asia şi Europa. China a hotărât atunci pentru toată Asia. Portugalia a hotărât atunci pentru toată Europa.

Dar să urmărim un alt item al motivaţiei expansionare. El este legat de “banul” din psihologia sau reprezentarea colectivă. Adoptarea banilor de scont ar fi putut diminua la maxim nevoia de tezaure.

Evul Mediu târziu a inventat “moneda de scont” şi prin aceasta a descoperit “banii simbolici”. Şi totuşi aceştia n-au cucerit mentalul colectiv (nu l-au cucerit integral nici azi). La baza rezistenţei se afla “psihologia fricii”. Banii de scont ar fi putut să se prăbuşească şi atunci s-a crezut în tezaure.

“Banii ca mijloc de plată puteau fi utilizaţi oricând ca marfă, cu condiţia ca cele două întrebuinţări ale banilor, ca măsură a valorii şi ca mijloc de plată, să nu se fi îndepărtat una de alta prea mult. De aceea folosirea metalelor preţioase a fost esenţială şi deci, fără ele, Europei i-ar fi lipsit încrederea colectivă necesară pentru a dezvolta un

sistem capitalist în care profitul e bazat pe forme diferite de manifestare a valorii realizate."[279]

Acest fenomen de psihologie colectivă a fost deci un fenomen de structură socială. În fine, declinul veniturilor senioriale a generat o formă specială de violență a conduitei nobilimii engleze, numită de Postan "gangsterism" (folosirea violenței ilegale pentru refacerea standardului pierdut). Acest gangsterism a hrănit expansiunea ca pe una din formele lui. Aceşti nobili deci întreprindeau expansiuni mai uşoare şi astfel îşi istoveau nevoia de expansiuni mai serioase. Portugalia, însă, prin poziția ei nu a avut de ales. Wallerstein crede că motivația pentru explorările iberice ar fi putut veni de la "fiii mai tineri" cu titluri nobiliare, dar săraci, abia apoi fiind preluată de comercianți. Însă nici acest motiv, nici suprapopularea, nici "spiritul de cruciadă" nu explică "rolul conducător" al Portugaliei în expansiune.

5. Rolul conducător al Portugaliei. Motivația se află în declinul veniturilor senioriale ale Europei şi în interesul Portugaliei de a-l rezolva prin explorare atlantică. Însă motivația nu e suficientă. Trebuie examinate capacitățile. Wallerstein găseşte că Portugalia a avut poziția cea mai bună în relația motivație – capacități pentru a prelua rolul conducător în expansiune. Între capacități, Wallerstein consemnează:

a) *poziția*: Portugalia are deschidere spre Atlantic (cea mai apropiată de insulele atlantice), fiind favorizată şi de distribuția curenților oceanici (necesari plecărilor din porturi);

b) *experiența* în comerțul la mare distanță (sub a venețienilor, dar la nivelul cetăților din nordul Europei);

c) *disponibilitatea de capital* (genovezii deciseseră să investească în întreprinderea comercială iberică şi să-i încurajeze în direcția expansiunii peste ocean). În secolul al XIII-lea italienii (genovezii) se aflau în Portugalia. Ei au fost agentul care a "atras popoarele iberice în comerțul internațional al epocii". (...) "Cam prin 1317, oraşul şi portul Lisabona vor reprezenta marele centru al comerțului genovez"[280];

d) un alt aspect se leagă de faptul *că Portugalia a fost cea mai legată de zona mediteraniană islamică*, ceea ce a făcut din ea zona cea mai monetizată (deci nu integrarea în Europa i-a asigurat avantajul, cu toate că Europa va deveni "locul" noii economii mondiale);

e) *puterea aparatului de stat* şi *stabilitatea* care i-au permis să-şi consacre energiile nu războaielor, ci unor acțiuni comerciale profitabile (logica geografiei).

În cazul Portugaliei se mai întruneşte un aspect: "afacerea descoperirilor" era un avantaj pentru cele mai multe grupuri (stat, nobilime, burghezie comercială, semiproletariatul oraşelor), ceea ce conferă "unitatea volițională" a proiectului, ceea ce lipsea celorlalte țări occidentale care aveau *nevoi* multe, dar dispersate în grupuri.

Ne aflăm în epoca "majestății" regelui şi, deci, a "nevoii de glorie" monarhică şi nobiliară. Neavând alte zone de descărcare a tensiunii acestor nevoi, nobilii şi-au afiliat "fiii mai tineri" proiectului de expansiune oceanică. La acestea se adaugă lunga ucenicie în comerțul la mare distanță şi experiența în aria cea mai monetarizată a Europei. În fine, trebuie să arătăm de ce noul sistem mondial apare doar într-un centru şi nu în două, să

[279] Ibid., p. 51.
[280] Ibid., p. 54.

zicem: China şi Europa? De ce, deci, apare într-o economie mondială şi nu într-un imperiu: cel chinez?

China nu era în nici un aspect inferioară Occidentului. Tunurile chinezeşti erau tot atât de bune ca cele occidentale până la începutul secolului al XV-lea. Totuşi, de acum, Europa face progrese notabile în domeniul artileriei. Joseph Needham datează momentul instaurării avantajului industrial tehnologic european asupra Chinei abia pe la 1450. Din secolul al II-lea până în secolul al XV-lea, China se menține la un nivel mai ridicat decât Europa. Revoluția galileică declanşează creşterea exponențială a Europei. În plus, explorările chineze şi portugheze încep simultan şi totuşi cele chineze încetează brusc la 1434.

III Sociologia schimbărilor la scară mondială. Raportul Occident-Orient

1. Teoria lui P. Chaunu şi teoria lui I. Wallerstein. Pentru a explica diferențierea lumilor care au concurat între ele pentru poziția de "lume-leader" la startul modernității, Wallerstein începe prin a provoca "agenții" decesului epistemologic al tuturor teoriilor care au conturat la găsirea explicațiilor. El păstrează numai ceea ce rezistă din ele (deci cat rezistă) şi numai pe acelea care rezistă "efectului" de impact. Teoriile convocate sunt:

a) *teoria weltanshauung-ului*, care explică "eşecul chinez" prin absența "misiunii colonizatoare" (chinezii se considerau "lumea" în întregul ei);

b) *teoria rezistenței clasei mandarinale*;

c) *teoria decalajului tehnologic*;

d) *teoria intervenției unui factor* care a stopat problema explorărilor (amenințarea dinspre Răsărit a acelor Wako, bande piratereşti japoneze care prădau coasta Chinei);

e) *teoria lui Chaunu*, cum că, Chinei, i-ar fi lipsit "grupurile cu voință convergentă" de expansiune.

Wallerstein propune o teorie a "deosebirilor semnificative", care înclină cântarul în favoarea Europei. Aceste deosebiri sunt:

a) reorientarea agriculturii europene spre creşterea animalelor conferă "puteri sporite" europeanului (acesta posedă în secolul al XV-lea o forță motrice de cinci ori mai mare decât omul chinez, grație folosirii puterii animale);

b) europeanul risipeşte spațiul. China pare a fi lipsită de nevoia sub-sconştientă de spațiu ("Americile interne" ale Europei au fost repede epuizate);

c) China era un vast imperiu (cum era şi lumea turco-musulmană). Europa nu era un imperiu; era o economie mondială în naştere compusă din mici imperii, state-națiuni şi oraşe-state.

2. Prebendă şi fief. Pentru a înțelege importanța acestei diferențe, Wallerstein invoca teoria weberiană a celor două forme de dezintegrare a unui imperiu: feudalizarea în Occident şi prebendializarea în China. Senioria orientală a depins mai mult de autoritatea centrală.

"Privită ca o categorie economică, *senioria orientală* a rămas de aceea, în esență, o *prebendă* şi n-a devenit un *fief*; s-a petrecut nu o feudalizare, ci o prebendializare a

statului patrimonial. Paralela comparabilă occidentală, deşi subdezvoltată, nu este *fieful medieval*, ci *vânzarea rangurilor* şi a *prebendelor* în tot secolul al XVII-lea."[281]

Ce s-a întâmplat? În Europa, creşte rolul cavalerilor – ca războinici de rang intermediar – în raport cu "centrul", în procesul de dezintegrare a imperiului. Lor deci le revine rolul central şi astfel noua formă socială este *feudalismul* şi nu *statul prebendial*, unde "centrul este relativ mai puternic decât în cazul sistemului feudal. În plus, sistemul feudal permite ca regele să se instaleze în vârful unui sistem ierarhic unic de relaţii feudale, în care se dezvolta un sistem de loialitate ce va deveni loialitate faţă de rege. În plus, sistemul chinez nu se baza pe "constrângerea feudală" şi astfel Chinei i-a lipsit motivaţia capitalistă.

Ideea lui Wallerstein este că: "receptivitatea iniţială a unui sistem la forme noi nu conduce la o schimbare graduală continuă, ci, mai degrabă, la o sufocare a schimbării, pe când existenţa duce la o breşă. (...) Feudalizarea a condus la fragmentarea structurii imperiale, pe când prebendializarea a menţinut-o. (...) Patrimonialismul oriental cu prebendele sale pecuniare nu putea fi dizlocat decât fie de cucerirea militară, fie de revoluţii religioase. Doar acestea ar fi putut sfărâma structura rezistentă a intereselor prebendiale, creând noi distribuţii ale puterii..." [282].

3. Imperiu şi economie mondială. Dar lucrul cel mai semnificativ este chiar inexistenţa unui imperiu în Europa care, când turcii ameninţau Viena, să fi deviat energia portugheză de la proiectul *explorării mărilor* la sarcina *apărării Vienei*. Ceea ce nu precizează Wallerstein aici, în spiritul metodei sale, este *rolul european* al ţărilor de "frontieră europeană" în apărarea Occidentului; când acesta ar fi trebuit să se mobilizeze într-un război cu imperiul de la Sud, statele de la frontieră au preluat asupra lor această sarcină şi astfel au lăsat libertate Occidentului spre a-şi urma nestingherit proiectele protocapitaliste.

Aşadar, dincolo de aceste diferenţe nu se poate spune că în privinţa unor aspecte semnificative precum – populaţie, arie, nivel tehnologic – ar fi existat decalaje între cele două arii. cat priveşte diferenţa sistemelor de valori, aceasta nu a influenţat decalajul, căci aceleaşi valori pot fi utilizate în asociere cu impulsuri structurale opuse. Diferenţa esenţială reflectă "conjugarea unei tendinţe de durată lungă cu un ciclu economic imediat"[283]. Tendinţa de durată lungă se referă la menţinerea în China a "imperiului mondial" bazat pe o birocraţie prebendială. La acestea trebuie arătat că Europa pusese în expresie impulsuri spre creşterea animalelor şi către grâu, China spre orez.

Strâmtorarea seculară a lovit cele două sisteme în chipuri diferite. Europa găsea expansiunea mai recompensatoare decât China. În plus, China era împovărată de o structură politică imperială, care zădărnicea folosirea de către stat a pârghiei spre schimbare, pe care monarhii europeni au găsit-o în "mistica loialităţilor feudale".

Deci, cam pe la 1450 a fost creat în Europa cadrul apariţiei unei economii mondiale bazată pe "două instituţii-cheie": *diviziunea mondială a muncii* şi *aparate statale birocratice puternice* în anumite zone. Noua economie se va dezvolta ca un sistem stratificat în trei zone: *centrul, semi-periferia, periferia*. De ce s-a întâmplat astfel vom

[281] M. Weber, apud. ibid., p. 63.
[282] Wallerstein, op. cit., p. 65.
[283] Ibid., p. 69.

examina în prelegerea următoare. Aici vom insista doar asupra celor trei concepte, nu înainte de a recapitula *caracteristicile imperiului ca sistem mondial*.

Imperiul acoperă nevoile economice prin *dări* şi prin *cuceriri de noi teritorii*. Militarul este stâlpul statului. Statul are nevoie de avuție pentru a susține o putere militară. Averea e adunată prin prelevări care cer o ierarhie de funcționari ocupați cu colectarea dărilor. Când ierarhia creşte, devine dificil controlul ei de către împărat. În unele perioade conducătorii comercializează titlurile şi funcțiile aparatului de stat. Acesta însă e un expedient. Soluția la îndemână e alta: purificarea "funcționarilor" şi sporirea dărilor fiscale asupra țăranilor. Aceasta duce la revolte. Înăbuşirea lor cere cheltuieli pentru "forțele militare", deci suplimentare. Astfel se creează un cerc vicios: forța militară costă bani şi eforturile de a o spori subminează eficiența şi măreşte rezistența. Înăbuşirea rezistenței cere escaladarea forței militare de unde noi cheltuieli şi, deci, o nouă rezistență etc.[284]

cat priveşte *economia mondială*, aceasta, cum am văzut, se bazează pe *piață*, nu pe tribut în extragerea surplusului, *pe o nouă diviziune internațională a muncii*, care stratifică sistemul în trei arii: centru, semiperiferie, periferie, pe o nouă tehnologie (capitalistă) şi pe *raționalizarea muncii*. Particularitatea noului sistem mondial constă în aceea că *interacțiunea* în sistem dintre cele trei arii este aceea care determină structura internă a fiecăreia. Asupra acestei chestiuni, în prelegerea următoare.

4. Regimurile ideii europene. Teoria "centru – periferie" a lui Wallerstein încheie un ciclu de evoluție a gândirii teoretice europene. Cu această etapă finală se încheie şi dezbaterea unei probleme ideologice, aceea a raportului Occident – Orient.

După alte cateva performanțe teoretice remarcabile, teoria lui Wallerstein este prima abordare în *regim teoretic a ideii europene*.

Ideea europeană a fost cea mai grozavă elaborare a "frontierei europene". Rostul ei a fost acela de a defini o civilizație, cu sensurile ei singulare. Aşa cum s-a întâmplat cu ideea romană, cu ideea greacă ori cu alte mari civilizații care s-au exprimat în lume şi sub forma, prin statutul unei "idei". Există, deci, o "idee" care conține virtualități de creştere şi de expansiune. Probabil că, față de ideea europeană, toate celelalte expresii ale ei – ideea britanică, ideea americană – sunt simple ilustrări epocale, un fel de diferențieri datorate timpului (istoriei) a uneia şi aceleiaşi idei *dominante*.

Controversele în jurul ideii europene au fost şi au rămas enorme. Ceea ce trebuie spus în legătură cu această idee este că prin ea se defineşte stilul istoric al unei civilizații. Există sisteme mondiale în istorie care au adoptat ca *idee directoare* a procesului lor de expansiune diverse *sisteme religioase*. Alte sisteme au inventat idei pseudoreligioase pentru acelaşi scop.

Expansiunea imperiului rus, de pildă, a antrenat şi un proces de prelucrare religioasă a ideii slave. Acesta este substratul slavofianismului. Prin urmare, nu *ideea ortodoxă*, ci *ideea slavă* a fost *vehiculul* expansiunii ruse. De aceea toate acele interpretări care văd în ideea ortodoxă primejdia unei coaliții panslaviste sunt eronate şi izvorăsc dintr-o necunoaştere agresivă, adică din snobism. Fiindcă la baza lor se află pretenția unei asertiuni ce-şi trage rădăcinile dintr-o dublă ignoranță: atât a specificului expansiunii ruse, cat şi a specificului răspândirii religiei ortodoxe. Religia ortodoxă este

[284] Cf. R. Collins, op. cit., p. 94.

singura religie profund comunitară, refractară la prelucrările instituționalismului laic. În această situație religia ortodoxă nu poate sluji de vehicul pentru scopurile unei expansiuni laice. Ea este prin excelență *ecumenică* şi imperiul cel mai puternic al Răsăritului, Imperiul Bizantin, n-a făcut altceva decât să susțină el *formula ecumenică*. Aşa se face că numai în aria ortodoxă există ecumenism. Aria catolică este monocefală, unidirecțională, având, în centrul unic, figura papei şi teza "infaibilității papale". Prin urmare, Rusia, chiar când a invocat ideea ortodoxă, a subordonat-o ideii panslave.

În direcții similare au mers şi alte imperii de substituție. După ce au invocat ideea bizantină, de exemplu, grecii fanarioți, cei ce au visat atât la renaşterea Bizanțului nu au făcut altceva decât să utilizeze o *idee laică* în nume propriu. Aşa se face că *ideea panelenă* s-a născut ca "mare idee" în cadrul unui vis de expansiune, care n-a prins niciodată relief.

Nu cu mult diferit a fost cazul Germaniei. Hitler a croit şi el o idee de expansiune pangermanică, pe care a denumit-o *idee ariană*. Arianismul lui Hitler face parte din clasa ideilor imperiale, de justificare a unei expansiuni. In toate aceste idei citim un *conținut pseudoreligios*.

5. Ideea europeană ca idee franceză şi britanică. Franța şi Anglia se află la baza procesului de secularizare a acestor "pan-idei", cum le-a denumit geopolitica germană prin Haushofer. Intr-un anume sens, aceste idei au fost readuse la regimul *ideii romane*, prima mare idee expansionară, care a preluat un conținut strict juridic, nereligios. *Ordo romana* era o civilizație juridică şi urbană. Ideea romană era, deci, înainte de toate, o mare idee juridică din care s-a şi născut ideea modernă de stat.

Oarecum la fel au procedat britanicii cu expansiunea lor pe care au justificat-o tot în numele unei *idei de ordine civilă, de civilizație*. Pan-ideile sunt, aşadar, fie *idei civile*, fie *idei religioase* (ori pseudoreligioase). Singura religie care a renunțat la un *vehicul profan* (un imperiu) pentru expansiunea ei a fost *ideea creştină*. Ea s-a legitimat prin ideea imperiului lui Dumnezeu, neamestecându-se în ordinea lumii acesteia, ci chemând omul în Biserica lui Hristos, în comunitatea Bisericii, ca singură cale de răscumpărare. Neamestecul în această lume este, deci, o *virtute*, şi o mare noutate, nu un deficit, o lipsă. În felul acesta, ideea creştină scoate perfecțiunea omului de sub guvernarea imperiilor profane şi o aşază sub comandamentul unic al lui Dumnezeu. Rosturile religiei, aşadar, nu sunt de a organiza viața laică, unde nu trebuie să se amestece, ci aceea de a oferi calea către mântuire. Cu această finalitate ea va reuşi să atragă în canalizările ei şi viața profană, care devine astfel o *cale* către Dumnezeu. Pan-ideile ca *idei civile* îmbracă, însă, cum am precizat, şi o formă religioasă, se manifestă, deci, ca idei pseudoreligioase sau, cum au spus antropologii, ca "religii civile". Respectiva idee ridică un *model dominant* la rang de *model perfect*, de singur *model salvator*, adică de *religie civilă*.

Aşa s-a întâmplat cu toate formele pan-ideilor laicizate, inclusiv cu *ideea paneuropeană*. Conținutul ("coeficientul") religios al acestor idei paneuropene a fost asimilat de Cioran unui *mesianism istoric*, în care el a identificat semnele "alegerii", ale calității de "mare cultură" (de "cultură universală") şi singura *justificare a unui popor*. Mai simplu spus, el interpreta, de exemplu, în sarcina şi puterea Franței de a înălța *ideea franceză* la rang de "religie civilă" o justificare mesianică, singura justificare a existenței acelui popor. Acel popor este ridicat, astfel, la rang de "popor mesianic", de "mare exemplu", demn de urmat de alte popoare.

Epocile istorice ar fi, într-o asemenea viziune, dominate de marea deflagrație mesianică a unui popor. Încercând să laicizeze pan-ideile, nici Franța, nici Anglia nu le-au eliberat de "coeficientul lor religios". Ideea franceză era desigur ideea europeană practicată însă ca "religie civilă". Pe acest val s-au mişcat în Europa toți paşoptiştii. Ei au avut o credință de tip aproape religios în "instituțiile liberale" franceze şi au nutrit iluzia că simpla lor *copiere*, imitație, transportul lor în țările de origine vor fi salvatoare pentru popor. *Calea mântuirii popoarelor* prin copierea instituțiilor apusene a fost, deci, o idee paşoptistă, un subprodus al pan-ideilor occidentale practicate ca "religii civile".

Față de această viziune, s-au stârnit primele reacții critice în "țările" rămase în urmă. Aceste reacții critice au fost mediul sau laboratorul unor formidabile creații de mare originalitate, care toate au apărut pe valul acestui *curent reacționar*, nu în cadrul curentului de imitație sau de sincronizare, cum a fost denumit. Prin urmare, sincronizarea a fost *fatală*, dar nu a fost *recreatoare*. Curentul reacțiilor a restabilit şansa creației, a creativității. Cultura acestor arii, în măsura în care a fost o *cultură specifică*, adică de *creație locală*, nu de import, a fost o *cultură critică*. Vom reveni în final la ilustrările necesare pentru cazul culturii române. O vom face în strânsă legătură cu chestiunea regimului muncii în "periferia" sistemului mondial modern.

România este o excelentă ilustrare pentru teoria lui Wallerstein, dar şi un caz de "cultură critică" europeană, care a înțeles între primele procesul periferializării şi, totodată, a contribuit la ceea ce ar fi procesul de schimbare a *regimului funcțional* al ideii europene, ca mare idee sau ca pan-idee.

Înainte de a examina acest caz, să revenim la contribuția lui Wallerstein, care este primul mare sociolog a cărui operă ilustrează regimul *teoretic* deplin (nu pur şi simplu sociologic) al *ideii europene*. Cu I. Wallerstein războiul contra utilizărilor religioase ale acestei idei a fost câştigat definitiv, indiferent de momentele prestigioase ale acestei serii. E de reținut oricum că există o serie în care putem urmări variația funcțională a ideii europene. Să reținem că ideea europeană, ca pan-idee se referă la o mare expansiune, la creşterea şi expansiunea Europei, ori, mai precis, a civilizației europene. În alte utilizări ale ideii europene, procesul a fost prezentat ca înaintare grandioasă. La Wallerstein, însă, pentru prima dată, la o asemenea scară, procesul este prezentat în toată goliciunea lui, ca un proces care, nu numai că nu poate aduce justiția universală (deci drepturi universale), ci este un proces care se *bazează* pe "centre" şi "periferii", ba chiar le întreține, le creează.

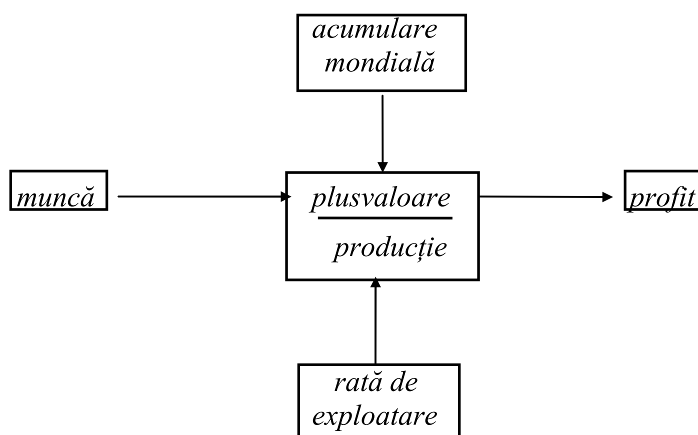
6. Ideea europeană şi lumea europeană în viziunea lui I. Wallerstein: centre, semiperiferii, periferii. Rolul "culturilor critice". Ideea europeană la Wallerstein este ideea mondialistă a unei *lumi stratificate* în "centre", "semiperiferii" şi "periferii". Prin urmare, economic, ideea europeană aduce unora avantajul "centrului", altora, dezavantajul "periferiilor" ori semiavantajul "semi-periferiei". Să urmărim categoriile economico-sociologice ale celor trei arii. Dimpreună cu acestea putem vorbi şi despre un sistem de categorii globale, precum am spus.

Să recapitulăm principalele categorii: "centru", "semiperiferie", "periferie". Ariile "centrale" sunt cele care includ statele a căror măreție şi putere se datorează rolului economiilor lor, care sunt "economii conducătoare" sau "economii-lider". Aceasta atrage după sine şi putere militară, şi putere culturală, întrucat avuția atrage după sine prestigiu şi este atractivă pentru intelectualii cei mai buni ai epocii. Suportul economiei centrale

este furnizat de poziția sa în "sistemul mondial", care este una de dominație asupra *periferiei*. Periferia, la rândul ei, constă din ariile "coloniale" sau "subdezvoltate", al căror rol este de a furniza materii prime şi produse primare ariilor centrale la termeni avantajoşi, de ieftinătate. Acestea au fost "arii externe".

Statele cu o poziție intermediară între cele două arii – centrală şi periferială – alcătuiesc "semiperiferiile". Poziția celor trei arii poate fi caracterizată sub aspectul *sistemului politic*, al modurilor de *organizare* şi de *exploatare a muncii, al structurii sociale* în ansamblu şi evident al altor aspecte. Prin urmare trebuie să distingem între aceste arii şi între sistemele categoriale prin care le putem analiza. Scara celor trei arii este, deci, o scară de exploatare mondială între state puternice şi state mai slabe. Ea este totodată o diviziune internațională a muncii şi o stratificare a veniturilor.

"Semiperiferia, observă Collins, încearcă să exploateze economic statele mai slabe în aria lor. Semiperiferia este, de asemenea, şi un fel de cadru de mobilitate socială prin care unele state periferiale se pot mişca ascendent, atingând eventual chiar statutul centrului. Astfel America de Nord a început ca arie externă, locuită numai de indieni; a devenit o periferie în perioada colonială, apoi a urcat spre statusul semiperiferial în epoca Revoluției Americane. Ea a devenit, apoi, eventual o arie centrală în secolul al XX-lea."[285] Dacă am utiliza o schemă pentru sursele de constituire a profitului am obține o asemenea reprezentare:



Vom reveni asupra celor trei arii.

Să urmărim pentru moment alte concepte globale ale analizei: cicluri, crize, războaie, trenduri. Mai întâi, în ceea ce priveşte cele două concepte globale: "economie mondială" şi "imperiu mondial". Să observăm, mai întâi, că termenul de "economie mondială" are la Wallerstein o accepție care pare a fi împrumutată de la Braudel. Există, spune Braudel, mai multe economii mondiale în istorie. Acestea sunt "economiile" *lumilor vechi* (economia Imperiului Roman, a Imperiului Bizantin etc.). Toate, aşadar, au sfârşit prin a se transforma în imperiu. Economia mondială europeană este prima care a

---

[285] Ibid., p. 95.

evoluat spre un sistem mondial neimperial, diferit de imperii, bazat adică pe o piaţă mondială, nu pe tribut ca mijloc de extragere a surplusului. Aceasta nu exclude, însă, ideea coexistenţei economiei mondiale cu imperiile mondiale cel puţin în epoca modernă timpurie. În plus, este posibil ca dinamismele imperiale să supravieţuiască în anumite state, dar, de regulă, acestea sunt supracoordonate (învăluite) de dinamismele "economiei mondiale". "Statele centrale" luptă împotriva altor "state centrale" acţionând astfel ca nişte "imperii mondiale". Iată dar, cum anume dinamismele imperiale se reproduc în cadrul acelora ale economiei mondiale. Asemenea "războaie imperialiste" au marcat relaţiile între Spania, Olanda, Franţa, Anglia în raport cu operaţia de "cucerire a ariilor periferiale".

"În consecinţă, aşa cum observă Collins, ele tind să fie prinse în cercul vicios al creşterii cheltuielilor militare şi guvernamentale, al presiunilor spre impozitare şi al revoltelor interne. Singura cale de a scăpa din acest cerc vicios este să cucereşti şi astfel să procuri venituri sporind securitatea în interior într-un ritm care să depăşească cheltuielile militare şi rezistenţele interne. Statul care este cel mai capabil să menţină un imperiu cucerind periferia va fi capabil să scape de acest ciclu; inamicii săi care rămân în urmă în privinţa cuceririi străine (externe), vor rămâne în urmă şi acasă."[286]

Observăm, deci, că marea rivalitate şi bătălie între statele-centrale (sau metropolitane) nu se mai desfăşoară în relaţiile lor mijlocite fiind exportate în "periferie". Aşa se face că bolnavul de *gută* (boala bogaţilor) este în "metropolă", dar cel ce răcneşte de durere este în "periferie" (cum bine sesiza Schreiber).

Eşecul statului metropolitan (central) în "războiul periferiei" aduce declinul. Este cazul Spaniei (1500 şi 1600) şi al Franţei, care au suferit de "sindromul Marii Puteri" (Collins), năzuind să domine Europa. Războaiele lor continue le-au ruinat şi au creat acel *vid*, acel "vacuum în care au fost capabile să se mişte Olanda şi Anglia după 1600. Astfel aceste ţări semiperiferiale din nordul Europei au fost capabile să dizloce fostele state centrale din sud"[287].

IV Expansiunea sistemului mondial modern. Cicluri globale, faze, hegemonii, "războaie ale declinului"

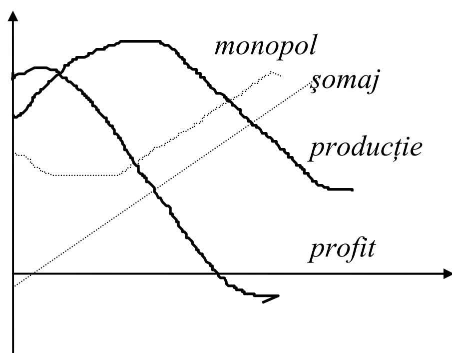
1. Cicluri globale. Ciclurile Kondratieff. Modelul lui Wallerstein ne spune că toate aceste procese prin care se exprimă dinamismul sistemului mondial se desfăşoară în cicluri globale, "operând nu în interiorul statelor, ci la nivelul sistemului mondial global". Ideea sa este că există cicluri-perechi de cate 150 de ani. În termeni tehnici, Wallerstein asimilează aceste cicluri, aşa numitelor "cicluri Kondratieff" sau "valuri de lungă durată", care sunt alcătuite din cate două faze desemnate cu "A1 şi B1, urmate de alte două faze desemnate cu A2 şi B2". Procesul ciclic marchează sistemul în ansamblu şi are o natură strict economică.

"În faza A1 cererea pentru bunuri de înaltă tehnicitate depăşeşte oferta. Producţia creşte şi atrage pe urmele ei creşterea cererii de materii prime. Aceasta conduce la rându-i la o expansiune geografică în ariile ex-terne pentru a procura aceste materiale, adică la imperialism. Faza B1 începe când este atins un punct critic în această expansiune. Aceasta poate fi legată eventual de faptul că au fost produse prea multe materii prime astfel că oferta depăşeşte cererea. Expansiunea externă diminuează; şi întrucat sunt

[286] Ibid., p. 96.
[287] Ibid., p. 96.

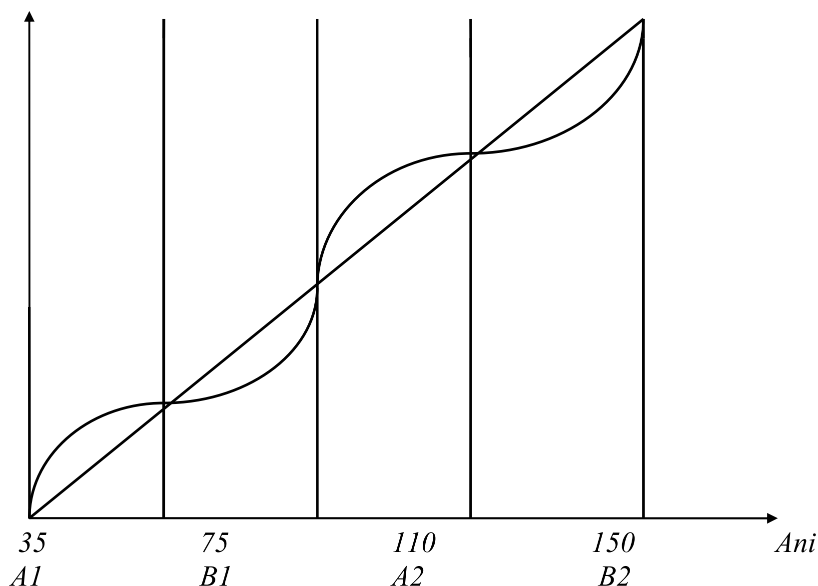
importate tot mai puține materii prime, producția în «centru» stagnează. Dinamica de tip marxist predomină acum pe plan intern.”[288]

Collins schițează astfel modelul unei asemenea crize economice:



“Întreprinderile mai slabe dau faliment sau sunt preluate de competitori; mondializarea crește; şi capitalizarea este centralizată pregătind calea pentru o nouă expansiune. În mod suplimentar, stagnarea producției în «centru» diminuează condițiile favorabile de care s-au bucurat altădată muncitorii din «metropolă». Cum şomajul crește şi veniturile scad, izbucneşte conflictul de clasă. Guvernanții încearcă să-l reprime şi adesea îşi pierd poziția. (...) Eventual sunt făcute concesii muncitorilor în forma unei redistribuții economice. Aceasta sporește din nou cererea de consum, conducând la o nouă creştere economică.”[289] Iată graficul, după R. Collins:

Activitate economică



[288] Ibid., p. 96.
[289] Ibid., p. 97.

Aceste cicluri A-B au o caracteristică: "întotdeauna a doua fază de declin B2 este criza economică cea mai severă" (în cuprinsul ei se declanşează războaiele pentru hegemonie între statele metropolitane). La capătul ei apare un nou "stat hegemonic". Omenirea a trecut prin patru asemenea "cicluri duble":

Perioadele	*Statul hegemonic*
1450 – 1620/40	Spania
1600 – 1750	Tările de Jos şi Franța
1750 – 1917	Anglia
1917 şi după	Statele Unite

De prisos să spunem că hegemonia Spaniei s-a încheiat prin două mari războaie: naval şi al textilelor. cat priveşte faza de la 1600-1750, ea este dominată de imperiul maritim olandez, când Amsterdamul a devenit "centrul financiar mondial". Olanda a fost atunci un "centru" în toate (nivel de urbanizare, ştiință, artă, filosofie). Acum creează Spinoza, Rembrandt, Descartes. Prin urmare, "perioada" de expansiune a unui "centru" înseamnă şi perioada de expansiue a unui mare oraş astfel încat succesiunea celor patru cicluri înseamnă şi o *succesiune de culturi metropolitane*. Şi dacă vrem să admietem că "periferiile" pot crea strălucite "culturi critice" atunci nu e lipsit de interes să observăm că în *faza metropolitană franco-engleză* una dintre cele mai strălucite *"culturi critice" europene* a fost cea *românească*.

Cu fiecare translație a "centrului" a apărut un nou oraş înălțat la rangul de metropolă a lumii. Iată succesiunea metropolelor europene: Sevilla, Anvers, Amsterdam, Londra, New York. Pe de altă parte se cuvine observat că mişcarea "culturii metropolitane" nu ascultă de ciclurile economice. Este adevărat că marea culminație a culturii franceze aparține "*ciclului economic franco-olandez*". Atunci apar şi Descartes şi Pascal. Dar e tot atât de adevărat că Parisul nu va mai părăsi scena mondială, pe care o va domina în tot secolul al XIX-lea, până prin anii 30, adică încă un sfert de secol XX. Deci *ciclul metropolitan parizian durează încă circa 150 de ani după ce hegemonismul francez încetează*. Oricum, e de reținut că fiecare asemenea ciclu economic e urmat de "războaie ale declinului", care au ruinat temporar economia europeană: războiul de treizeci de ani (între 1630-1650), războaiele napoleoniene şi revoluția franceză (1792-1815), primul şi al doilea război mondial (1914-1918, 1939-1945), care au încheiat hegemonia britanică şi au ridicat SUA la rolul de lider al statelor metropolitane.

2. Diviziunea celor trei arii ale sistemului mondial: o lume stratificată

Ne aflăm, iată, în situația să constatăm o deosebire notabilă între cele trei arii. Wallerstein apreciază că ceea ce-a condus la o asemenea stratificare a fost nu un ansamblu de cauze "monumentale", ci un sistem de "mici diferențe". Stratificarea mondială pune în discuție "un principiu general conform căruia în cadrul unei interacțiuni sociale, micile diferențe inițiale sunt întărite, stabilizate şi, cu timpul, devin tradiționale"[290].

A. G. Frank subliniază acest lucru încă şi mai răspicat: "Dezvoltarea şi subdezvoltarea economică sunt cele două fețe ale aceleiaşi monede. Amândouă sunt

[290] Ibid., p.131.

consecinţa necesară şi reprezintă forme de manifestare contemporană a contradicţiilor interne proprii sistemului capitalist mondial”[291].

Într-o analiză consacrată raportului dintre sedentarism şi nomadism, Owen Latimore formulează acelaşi principiu pentru un cadru încă mai general: “civilizaţia naşte barbarie”, observă el, adică subdezvoltarea, decalajele sunt creaţia “dezvoltării” ori mai precis, sunt preţul expansiunii civilizaţiei.

“Dacă la un moment dat, conchide Wallerstein, datorită unor serii de factori care au acţionat într-o perioadă anterioară, o regiune are un uşor avantaj asupra alteia în privinţa unui factor cheie, şi dacă există o conjunctură de evenimente care conferă acestui uşor avantaj o poziţie centrală în ceea ce priveşte determinarea acţiunii sociale, atunci acel discret avantaj este convertit într-o mare disparitate, menţinându-se chiar şi după ce respectiva conjunctură a trecut.”[292] Wallerstein crede că acesta a fost cazul secolelor al XV-lea şi al XVI-lea, când în condiţiile “expansiunii orizontului demografic şi geografic al lumii comerţului şi industriei” unele arii europene au reuşit să “concentreze profiturile acestei creşteri”, adică “uşorul avantaj” al ariei sudice şi nord-vestice. Acest mic avantaj s-a fixat în sistemul acţiunii sociale ca dominantă occidentală şi, întrucat, tot atunci, imperiul mondial eşuează în Occident dar se menţine în Răsărit. În noul context, “ori Europa răsăriteană urma să devină «grânarul Europei occidentale ori viceversa. (...) Uşorul avantaj a hotărât însă care dintre cele două alternative va precumpăni”[293].

Observăm iată că în “cântarul” lumilor decisive sunt “greutăţile” mici, nu cele mari. O lume care avea la un capăt economia comercială şi industrială şi la altul imperiile a primit deznodământ de la ceva foarte redus, de un “uşor avantaj” al Europei apusene în faţa celei răsăritene, în acest cântar.

3. Istoria salariului şi destinul lumii

E de reţinut că cele două sisteme mondiale sunt prezente atât în Occident cat şi în Răsărit, aşa încat nu tipul lor a fost decisiv, ci acel “mic avantaj” care a lucrat în favoarea Occidentului. Din acel moment decalajul a început a se lărgi. Mai este însă ceva, un al doilea aspect foarte important. În ciclul acesta de “ruptură” şi “inovaţie”, lumea era încadrată într-o anume *scară a salariilor*, care a fost un alt factor decisiv al răsturnării şi deci al viitoarei lumi. Scara salariilor a lucrat şi ea în favoarea unor arii din sistem. Problema este aceea a gradului de remunerare a profitului. Istoria *salariului* este mult mai importantă în raport cu noua evoluţie decât ne putem închipui.

Mai întâi, se va observa că prin anii 1500, preţul salariilor reprezenta circa 3/5 din costurile producţiei, renta funciară cam 1/5 şi profitul (plus dobânda) încă 1/5. Or ceea ce se întâmplă cu Europa în acest timp ţine de faptul că ea se afla sub semnul unei “revoluţii a preţurilor”, care va afecta diferit diversele arii europene. Salariul real al unui dulgher englez (în kilograme de grâu plătite cu ziua) era de 81 în 1251-1300, de 155 în 1401-1450, de numai 48 kg în 1601-1650, pentru a reveni la 94,6 în 1850. In 1850, deci, salariul nu era cu mult diferit de cel din 1251.

---

[291] Apud., ibid., p.131.
[292] Ibid., p.131.
[293] Ibid., p.132.

În intervalul nostru (1601-1650) avem deci o teribilă prăbuşire a salariilor urbane, datorată următorilor factori: fetişismului banilor dimpreună cu discontinuitatea cererii de remuneraţii sub formă salarizată; amânării plăţilor şi fixarea salariului pe bază cutumiară. “Prin fetişismul banilor, P. Ciocca înţelege inabilitatea de a percepe corect criterile inflaţioniste graduale”. Numai dezvoltarea sindicatelor va permite contracararea fetişismului bănesc. Ceea ce ne interesează în analiza lui Wallerstein este însă altceva, şi anume faptul că acum se formează o scară europeană a salariilor care situează oraşele italiene şi belgiene la nivelul de sus (ca vechi “centre” ale comerţului, aveau muncitori puternici ca forţă politico-economică), la nivelul de jos fiind Franţa şi Spania şi la mijloc situându-se Anglia şi Olanda. “Situaţia optimă pentru o clasă locală interesată de investiţii ar fi fost să aibă acces la profiturile provenite diin salariile scăzute în periferie şi la profiturile suplimentare din salariile medii existente în propria sa arie (în raport cu cele înalte). Un nivel mediu al salariului era optim întrucat, în vreme ce un nivel prea ridicat al salariului (cazul Veneţiei) ar fi redus prea mult marja profitului, pe de altă parte, un nivel prea scăzut al salariului (cazul Franţei şi a fortiori, al Spaniei), ar fi redus dimensiunea pieţei interne pentru noile industrii. Anglia şi Olanda s-au apropiat cel mai mult de această situaţie optimă în sistemul european global.”[294]Însă pentru ca aceste profituri provenite din inflaţie să poată fi astfel redistribuite şi deci investite în industrie, a trebuit să existe o *economie mondială*. Altminteri acest lucru n-ar fi fost posibil.

Expansiunea, deci, implică, în mod necesar, dezvoltare inegală şi curiozitatea acestui sistem este că însăşi *coeziunea* lui presupune, se bazează în ultimă instanţă pe acest fenomen de dezvoltare inegală, adică pe o stratificare a economiei mondiale în centre, semiperiferii şi periferii, în interiorul ariei centrale, pe o diferenţiere între state, în cadrul statelor între regiuni, a regiunilor între oraş şi zona rurală etc.

4. Salarii, dijmă şi exploatare fiscal-comercială

A doua mare caracteristică a sistemului mondial modern *in statu nascendi* se referă la cele trei moduri de organizare şi exploatare a muncii: salariu, dijmă şi exploatare fiscal comercială.

Diferenţa dintre aria “centrală”, cea “semiperiferială” şi cea “periferială” constă în aceea că în vreme ce în America Hispanică şi în Europa Răsăriteană, ca “periferii” ale sistemului s-a dezvoltat un sistem de organizare şi de control bazat pe ceea ce specialiştii au denumit “*encomienda*” în primul caz şi “al doilea feudalism” în al doilea caz, în aria centrală, adică în Apus s-a dezvoltat un sistem bazat pe muncă liberă, pe ferma în arendă şi pe muncă salarială. În această tipologie trebuie reţinută, evident, diferenţa dintre feudalismul Europei medievale şi la “feudalismele” Europei Răsăritene şi ale Americii Hispanice.

[294] Ibid., p.117-118.

Partea a III-a
DEZVOLTAREA REGIONALĂ ŞI SPAŢIILE MARI

I Mitteleuropa şi integrarea europeană

1. Agresarea spaţiilor identitare. Cazul României

Una dintre dimensiunile cele mai semnificative ale vieţii popoarelor este raportarea la spaţiu. Atitudinea faţă de spaţiu îmbracă uneori forma unei "mari idei spaţiale", pe care Haushofer o numea "pan-idee". Spaţiul de viaţă al popoarelor devine adeseori scena de luptă a două sau mai multe asemenea panidei.

Specificul României provine din aceea că se află sub presiunea a două sau mai multe *pan-idei* a unor imperii renăscânde, care imprimă României caracterul unui spaţiu de confinii militare, ideologice şi culturale. Panideile se înfruntă, aşadar, şi pe teritoriul României, antrenând mentalul clasei politice româneşti, până la orbire uneori. Asemenea panidei sunt ideea *pangermană*, ideea *panslavă*, ideea *paneuropeană* etc. De îndată ce o panidee cucereşte spaţiul de gândire al unui segment intelectual dintr-o ţară, acesta devine pivotul acelei panidei şi forţa ei motrice. Aşa s-a întâmplat cu pansovietismul ieri şi tot astfel se întâmpă azi, de pildă, cu panideea Mitteleuropei, a unei Europe centrale de veche nostalgie imperială, pe care o slujesc segmente intelectuale recrutate din mai toate ţările spaţiului central-european. Când pe cuprinsul unei ţări date acţionează una sau mai multe panidei este creată conjunctura unor confinii ideologice, a unor tensiuni panideologice.

Problema care se pune, aşadar, nu ţine în primul rând de faptul că aceste panidei atrag segmente intelectuale din felurite culturi în orizontul lor de manifestare, ci de faptul că cei atraşi se comportă asemenea convertiţilor la o „sectă", o „congregaţie", încat, în loc de a transfigura confiniile ideologice în confluenţe, ei adâncesc liniile de ruptură, accidentând „peisajul" geocultural naţional şi regional. Chestiunea îmbracă, iată, o anume gravitate care justifică interesul pe care i-l acordăm. Se cuvine, deci, să reluăm analizele lui Haushofer consacrate marii tematici a panideilor, să examinăm specificul de manifestare al acestor panidei, legile lor de propagare etc. Un asemenea demers ar urma să ţină seama de cele trei secvenţe: examinarea panideilor care se propagă de la vest, în frunte cu panideea mitteleuropeană, examinarea panideii ruse, şi, în final, examinarea geopoliticii statului naţional român. Vom insista, în cele ce urmează, asupra spaţiului panideologic din arealul românesc şi din vecinătăţile noastre, adică din cuprinsul Europei Centrale. Ţinta unei panidei este cucerirea spaţiului de gândire al popoarelor, întâi al unor categorii şi cohorte ale populaţiei şi în final ale popoarelor în întregul lor. Într-un demers de cercetare a manifestării panideilor un popor poate fi descris prin harta lui etnopolitică şi prin corespondentul acesteia, harta mentală, adică suma de reprezentări, simboluri, tipare de sensibilitate, atitudini, formule mentale, accente şi imagini pe care le împărtăşesc membrii acelui popor cu privire la spaţiul lor de viaţă. Orice ins, oricat ar fi de slab instruit, are o vagă idee cu privire la faptul că el aparţine unui spaţiu de viaţă comun cu acela al altor semeni ai săi pe care-i denumeşte cu acelaşi etnonim: "unguri", "ruşi", "români" etc. El poate să spună România, Ungaria, Rusia, fără primejdia de a

confunda spaţiul de viaţă al unui popor cu spaţiul de viaţă al altuia chiar dacă nu va şti să arate pe harta Europei unde anume sunt acele spaţii. Şi atunci ce este acel "spaţiu etnic"? O reprezentare, dar mai ales un sentiment de care depinde într-o anume proporţie echilibrul afectiv şi axiologic al vieţii colective în spaţiul acela. Numim acea reprezentare vagă, reziduală, căci mai degrabă *emoţie* decât *cunoaştere*, *hartă mentală* şi reţinem că tocmai această hartă oricat de umilă pare ea este principala ţintă a agresorilor unui popor. Dacă omul acela simplu şi uneori prost şcolarizat ori chiar "neşcolit" este adus la un sentiment confuz, ambivalent, amestec de teamă şi ruşine cu privire la spaţiul său colectiv de apartenenţă, viaţa acelui popor se află deja în mare primejdie. El a devenit victima aproape sigură a unor agresori inteligenţi şi perfizi. Cadrul prin care putem să reperăm gnoseologic şi operativ procesele de agresare a spaţiului spiritual al popoarelor este tocmai panideea şi harta panideologică. Prin urmare analiza *situaţiei spirituale* a unei ţări sau al unui spaţiu regional sau continental cum ar fi cel european este împlinită numai în clipa în care la *hărţile naţionale* s-au adăugat şi *hărţile panideologice*, în genere *hărţile cognitive*, care ne permit să desenăm *procesele teritoriale* din spaţiul respectiv, de la cele care privesc, bunăoară, *construcţia statală* a unui popor, la expansiunile militare ori la cele care privesc manifestarea unor panidei şi deopotrivă expansiunea unor reţele, a unor imperii ori pur şi simplu a unor internaţionale. Este evident că procesele vizând construcţia statală a unui popor sunt şi cele mai importante în cuprinsul unei arii date fiindcă prin mijlocirea lor popoarele ajung să-şi ducă la împlinire misiunea obscură în istorie, aceea prin care un popor poate fi definit totodată ca o comunitate de destin. Peste aceste *spaţii etnopolitice* se derulează toate celelalte procese cu dimensiune spaţial-simbolică între care cele mai atent studiate au fost cele ce definesc imperiile şi panideile. În Europa, procesul de definire teritorială a popoarelor şi deci împlinirea *vocaţiei lor etnoteritoriale* prin *trasarea hărţilor naţionale*, adică a hărţilor care definesc teritorial un popor, s-a încheiat prin Pacea de la Versailles. Încat pe bună dreptate se poate spune că Europa Versailles-ului este o "Europă juvenilă". Ea nu poate fi ignorată decât dacă se contestă harta naţională a Europei, adică acel ansamblu de reprezentări cartografice în care se află cumulat cel mai adânc şi mai durabil consens european, consensul popoarelor în Europa şi al indivizilor aparţinători în cuprinsul fiecărui popor în parte.

Panideile, începând cu ideea panslavă şi continuând cu ideea Mitteleuropei şi deci cu harta panideologică a Europei Centrale ori cu anumite utilizări ale ideii paneuropene fac o concurenţă redutabilă *ideii şi hărţilor naţionale,* adică *Europei juvenile* create *de Pacea de la Versailles,* agresând adeseori *cartografia identitară a Europei naţiunilor*, care încununează evoluţia etnospaţială a popoarelor europene. Geopolitica integrării europene este o întreprindere inutilă dacă se ignoră, iată, analiza panideologică a Europei. Să examinăm, deci, totalitatea ascunsă a tensiunilor provocate de manifestarea panideilor în viaţa popoarelor europene din această parte a Europei.

2. Europa juvenilă

Procesul cel mai relevant prin care popoarele îşi exprimă raportarea la spaţii şi prin care devin conştiente de spaţiul lor de viaţă este *construcţia statală*, mai exact, „înscrierea în spaţiu a construcţiei statale" culminând cu marea construcţie a statelor naţionale.

"Înscrierea în spaţiu a construcţiei statale şi naţionale se realizează prin lupte: războaie, fără îndoială, dar şi prin lupte de rivalităţi şi influenţe, prin procese de integrare consimţită sau impusă, prin politică lingvistică, prin extensiunea iconografiei simbolice.

Dacă aceste fapte sunt binecunoscute în Europa centrală, orientală şi balcanică, ele trebuie reamintite pentru statele europene a căror aşezare teritorială în configuraţia actuală este cea mai veche: frontierele portugheze care datează din sec. al XIII-lea, franco-spaniole (din sec. al XIII-lea până în al XVII-lea), elveţiene (al XV-lea), scandinave (schiţate în sec. al XII-lea) ...."[295].

Geopolitica panideilor ne trimite, iată, direct la examinarea frontierelor (teoriei lor) şi la o teorie a manifestărilor spirituale teritorializate atât de necesară unei înţelegeri adecvate a proceselor integrării europene, cum a fost numit procesul reaşezării Europei după căderea comunismului. "Frontierele sunt structuri spaţiale elementare, de formă liniară, cu funcţiunea de discontinuitate geopolitică şi de marcaj, de reper în raport cu cele trei registre: realul, simbolicul şi imaginarul"[296]. Prin urmare, frontierele sunt discontinuităţi etnospirituale şi etnopolitice care solicită procedee speciale de gestionare în câmpul relaţiilor bilaterale şi internaţionale ale statelor şi popoarelor.

"Discontinuităţile sunt între suveranităţi, istorii, societăţi, economii, state şi adesea, limbi şi naţiuni".

"Examinate pe hărţi, frontierele politice se prezintă ca învelişurile statelor. Învelişul este înţeles ca *limita exterioară* a unui *ansamblu spaţial* (...) Acest înveliş terestru este compus din diade - o frontieră comună la două state - şi fiecare diadă e făcută din segmente"[297]. Acest ansamblu spaţial este delimitat natural, simbolic, politico-administrativ, lingvistic. Agresarea unui popor, aşadar, îşi face ţinte din toate aceste expresii prin care se delimitează "ansamblul spaţial" dăruit lui de Dumnezeu spre a-l stăpâni, a-l înfrumuseţa prin puterile roditoare ale sufletului, minţii şi braţelor încordate ale generaţiilor succesive, care dau continuitate vieţii colective. Un astfel de teritoriu capătă înţelesul biblic de *ţară făgăduită acelui popor* să-i devină cadru de viaţă înălţătoare, adică dirijată spre atingerea scopului final, care nu poate fi altul decât tocmai mântuirea şi nicidecum cucerirea ori asuprirea semenului, a unor clase ori popoare de către altele. Ideea de frontiere drepte sau nedrepte primeşte, iată, acest sens peste cel propus de Ratzel şi oarecum împotriva aceluia, căci Ratzel îndreptăţea statele mari să încalce dreptul la "spaţiu vital" (de viaţă) al statelor şi deci al popoarelor mici. Acestei idei necreştine i-a replicat Iorga reafirmând tocmai ideea biblică şi totodată modernă a "dreptului la existenţă a statelor mici şi mijlocii". Astăzi când acest drept este din nou ameninţat trebuie să ştim că filosofia acestei noi ameninţări este deopotrivă nemodernă şi contrară spiritului biblic pe care stă toată zidăria Europei şi care dacă este agresat această zidărie se prăbuşeşte ca tot ceea ce este zidit pe nisip. Învelişul naţional consacrat prin Pacea de la Versailles are, iată, şi întemeiere biblică şi întărire prin edificiul dreptului modern. Cine atacă acest edificiu noologic european trebuie să ştie că atacă fiinţa europeană însăşi, adică expune Europa unor primejdioase îndrumări spre barbarie şi distrugere. Dar să continuăm examinarea chestiunii europene în raport cu făptura amăgitoare şi neîndoielnic idolatră a panideilor.

[295] M. Foucher, „Fronts e frontieres", ed. cit. p. 39.
[296] Ibid. p. 38
[297] Ibid. p. 40

3. Subansamblurile spațiale. Cortina de fier

Tocmai acest "înveliş" național al frontierelor este cel mai vulnerabil în fața procesului *subversiv*, de *străpungere geopolitică*, dirijat de către procesele puse în mişcare de panidei. Lucrurile sunt încă mai sensibile când aceste învelişuri sunt "juvenile". Europa frontierelor actuale este, într-adevăr, o Europă juvenilă. Analiza spațiilor geopolitice întreprinsă de M. Foucher ne arată că Europa națională, de pildă, este într-adevăr o configurație juvenilă; pentru peste *54% din "învelişul"* ei, Europa nu are mai mult de *80 de ani* (iar pentru 30% din înveliş, are doar 40-45 de ani vechime). Discursul Occidentului, al unei *Europe fără frontiere* (în stilul "medicilor fără frontiere" etc.) ține în Occident pentru că "nu repune în discuție aici *simbolismele naționale*"[298]. În cealaltă Europă el are, însă, "efect destabilizant". În plus, în Occident, "*cooperările regionale transfrontaliere* rămân limitate (circumscrise) la *obiectul* lor"[299].

Gestionarea occidentală a frontierei este ea însăşi diferențiată şi, în unele zone, ea se asociază cu procese agresoare, fenomen ilustrat, bunăoară de cele peste 50.000.000 populații dispărute în aria tribală, prin înaintarea frontierei occidentale, dar şi de antropologia colonială, ştiință care-a însoțit fenomenul acestei înaintări. În alte zone, ca aceea în care Occidentul se întâlneşte cu Rusia, gestionarea frontierei îmbracă expresia *cinismului* geopolitic, ca în cazul ilustrat de atitudinea lui Stalin şi a lui W.Churchill, care deja în 1945, după ce împărțiseră, în chip cinic Europa în sfere de influențe, i se adresa lui Truman mimând alarma şi îngrijorarea: "O cortină de fier s-a lăsat asupra frontului sovietic. Noi ignorăm ceea ce se petrece în spatele liniei Lubeck-Trieste-Corfu" (Ibidem). La numai un an mai târziu, la 5 mai 1946, tot Churchill va ține o conferință la Westminster College, la Fulton, ne spune tot M. Foucher, unde se afla şi Truman (Churchill nu mai era prim-ministru), în care propunea tragica metaforă şi imagine geopolitică: "De la Sttetin la Triest o *cortină de fier* s-a lăsat asupra continentului" (M. Foucher). El ştia, desigur, ce se întâmplase căci convenise cu Stalin tocmai asupra acestei frontiere geopolitice, dar afişa cu cinism alarma şi îngrijorarea lansând, astfel, *minciuna alertei occidentale*, care pe români i-a costat sute de mii de ani de puşcărie (calculați prin însumare), masacrul intelectualilor, holocaustul culturii, ghetoul rural etc., adică provocarea unei stări de dezastru patrimoniului etnospiritual şi etnobiologic acumulat în ultimii 200 de ani.

Imaginea „cortinei de fier" avea rostul de a reda o realitate şi a transfera o răspundere. A reda fenomenul geopolitic al *mascării unei părți a Europei pentru ochii celeilalte*. În reprezentarea lui Churchill, era vorba despre acea "cortină metalică pe care butiquierii o utilizează pentru a-şi acoperi vitrinele" ("a le orbi", cum zice Foucher).

Această funcție de mascare a unei părți de Europă pentru cealaltă a încetat în 1989. "Spiritul de la Helsinki, acceptat de "transparența" (glasnost) sovietică, a avut drept rațiune tocmai existența acestei fațade oarbe, penetrată deja prin strategia occidentală a difuziunii radio-televizate"[300]. "Spiritul de la Helsinki" (o"întâlnire") are, însă, un vector unilateral, trădând o nouă minciună: cortina de fier a fost ridicată de către estici, nu însă de către vestici. Până când integrarea europeană nu va antrena difuziunea tehnologiilor occidentale şi a sistemului nord-atlantic, cortina de fier va continua să ascundă vitrina

---

[298] Ibidem, p. 475
[299] Ibidem, p. 475
[300] Foucher, p. 476

occidentală pentru răsăriteni. Aş numi acest fenomen "căderea cortinei de fier de pe faţada orientală şi ridicarea ei tactică pe faţada occidentală".

Cum se prezintă spaţiile europene sub aspectul "vechimii" frontierelor şi deci al "vulnerabilităţii" configuraţiilor spaţiale şi etnoteritoriale actuale? Căutarea răspunsului la această întrebare ne somează să adăugăm "geopoliticii panideilor" o abordare complementară, aceea a "sociologiei şi geopoliticii subansamblurilor spaţiale".

În al doilea rând, aş sesiza primejdia de a confunda *cortina care acoperă scena*, cu *pereţii care ascund culisele*, astfel că cei ce împărtăşesc această confuzie procedează la distrugerea acestor pereţi, anulând, astfel, o *pârghie sociologică universală,* care implică *despărţirea, în orice acţiune socială, a culiselor de scenă. În numele 'transparenţei' se trece la o dezarmare generalizată a "societăţii civile", care astfel nu se mai poate apăra în faţa "agresiunilor paşnice".* În fine, în strânsă legătură cu acest aspect, se cuvine menţionat fenomenul "cortinelor impuse". România este victima, după 1989, a "agresiunii cortinelor" şi a "paznicilor de scenă". Am să prezint în cazul analizei "frontierelor interimperiale" şi a acţiunii panideii Mitelleuropei, *actualizarea frontierei culturale a imperiului central-european,* care deja *falsifică pentru ochii occidentali faţa reală a României istorice, etnologice şi religioase (adică transcendentă), ca şi a României culturale şi lingvistice, toponimice, şi pune sub primejdie patrimoniul naţional românesc în Europa*. Fenomenul acesta nu poate fi explicat dacă nu admitem prezenţa, alături de actorii geopolitici tradiţionali - state, naţiuni, imperii - a unora noi, recent admişi în analiza geopolitică: *panideile şi internaţionalele*. De aceea am şi adăugat analizei geopolitice tradiţionale acest capitol nou al panideilor şi internaţionalelor, fără de care nu putem înţelege caracteristicile acestor noi entităţi geopolitice, care sunt totodată şi cei mai recenţi actori geopolitici pe scena europeană.

Agresiunea patrimonială a naţiunilor îmbracă, deci, şi aceste forme noi, ivite pe harta lumii în cadrul prefacerilor geopolitice ale modernităţii şi globalizării. Curiozitatea este că ideea unei ample redefiniri spaţiale în Europa, fondată pe relativizarea spre contestare a configuraţiilor naţionale, cucereşte mintea unor largi segmente intelectuale europene şi, ceea ce este mai grav, a unor specialişti de înaltă forţă şi reprezentativitate, cum este, de pildă, M. Foucher însuşi, un mare geopolitician al acestei perioade. Ambivalenţa poziţiei sale în această chestiune se agravează atunci când examinează harta „minorităţilor semnificative" în relaţie cu harta Versailles-ului.

4. Harta "minorităţilor semnificative" şi harta Versailles-ului.

"Contradicţia geopolitică fundamentală a Europei – zice M. Foucher într-o carte consacrată geopoliticii frontierelor - este de a număra mai puţine state - 33 - decât naţiuni şi entităţi etnolingvistice cu vocaţie naţională.

Această distorsiune se impune în reprezentările noi ale restructurării continentului. Ialta este depăşită; Versailles-ul încă nu!" (p. 512). Geopoliticianul francez ne lasă a înţelege că este necesară şi "depăşirea" Verssailles-ului. Cu aceasta, legitimarea prin ştiinţă a proceselor de agresare a actualei configuraţii etnopolitice în Europa globalizarii este un fapt implinit.

Analiza lui Foucher reţine, într-adevăr, în privinţa Europei centrale: tensiunea dintre "*harta minorităţilor semnificative*" şi "*harta Versailles-ului*" care este "*harta naţionalităţilor" majoritare*. În viziunea lui, harta Versailles-ului trebuie să aibă acelaşi destin cu harta Ialtei (care este harta sferelor de influenţă şi deci a cortinei de fier). Acest

model al lui Foucher este departe de puterea de cuprindere a celor două modele clasice: al lui Mackinder şi Haushofer, cu teoriile *rimland*-ului şi a *panideilor*. Însă, modelul lui Foucher este departe şi de modelele tradiţiei franceze, între care se cuvin menţionate al lui J. Ancel şi E. de Martonne (atât de legate de Pacea de la Versailles, motiv pentru care le putem asimila la ceea ce s-ar putea denumi epistemologia latentă a păcii de la Versailles).

Ar merita să examinăm, deci, în competiţie cu modelul lui Foucher, pe cel al lui Haushofer, care explică situaţia Europei mediane prin teoria şi geopolitica panideilor. Această teorie ne propune un al treilea nivel scalar care se supra-adaugă celor două - al "minorităţilor semnificative" şi al naţiunilor – şi anume nivelul *ansamblurilor geopolitice persuasive*, *supra* şi *transnaţionale*, al căror principiu şi lege de propagare este "străpungerea geopolitică". Harta panideilor vine să le completeze pe cele două ale lui Foucher, astfel că avertizează diplomatul asupra faptului că, în ralitate, în faţa lui, stau de regulă în aceeaşi persoană doi actori: *actorul* unei *panidei* şi al unui *stat naţional*.

Graţie perspectivei desprinse de noi din analizele lui Haushofer, avocatul minorităţilor sau al drepturilor omului pare să ascundă, adeseori, un cinic *exponent al unei panidei*, care se foloseşte de teza minorităţilor doar pentru a-şi confuziona mental şi atitudinal partenerul. Ce este, aşadar, o panidee şi cum lucrează ea în Europa centrală? Care este imaginea României după ce s-a săvârşit opera internaţională a unei panidei? Care sunt mecanismele geopolitice ale manifestării Panideii Mitteleuropei? Să începem prin a examina un scurt istoric al ideii Europei Centrale, nu înainte de a sublinia încă mai apăsat că agresarea patrimonială a popoarelor este un fenomen de o gravitate aparte. Cercetarea acestei noi forme de agresiune identitară se reazămă pe metodologia hărţilor mentale şi pe teoria panideilor. Panideile sunt iată, asemenea unor uriaşe fronturi de val care ameninţă să retraseze simbolic frontiere teritoriale pregătind, astfel, radicale modificări de relief geopolitic şi geocultural. Cadre teritoriale, toponimii, simboluri, mari ansambluri etnolingvistice, opere eponime, se află astăzi sub această nouă ofensivă. O asemenea panidee este, în spaţiul central-european, panideea Mitteleuropei, aşa cum, în spaţiul răsăritean, este ideea panslavă a unei funcţii soteriologice a poporului rus la scara istoriei universale, aşa cum putem deduce din analiza cu totul remarcabilă altfel a geopoliticianului rus, A. Dughin, la care ne-am mai referit, ori, în spaţiul occidental, ideea paneuropeană atunci când este utilizată în opoziţie cu ideea naţională etc.

5. Geopolitica panideilor şi agresarea identităţilor naţionale.

Panideile reprezintă realităţi aduse în această ştiinţă, cum s-a precizat deja mai sus, de către generalul savant K. Haushofer, marginalizat încă sub al treilea Reich, ca urmare a implicării fiului său în planul de atentat nereuşit contra lui Hitler.

La rândul lor, internaţionalele sunt prezente în analiza geopolitică a grupărilor de dreapta care au intuit, devreme, că naţiunile se înfruntă cu nişte actori noi pe scena politică internă şi externă, numiţi *internaţionale*. Uneori cei doi termeni – panideile şi internaţionalele - par a fi substituibili. Cert este că şi unul şi celălalt au acelaşi suport sociologic: *reţeaua*. Cu deosebire că în cazul panideilor, reţeaua are un nod principal într-un *punct* care este mult mai puternic ca celelalte puncte sau noduri ale reţelei, fiind totodată ascuns ca tip de organizaţie (de regulă, culisele unei cancelarii protoimperiale), pe când internaţionalele au ca nod principal un nucleu puternic, la vedere, care este sediul central al Internaţionalei, birourile sale centrale, organele de conducere etc.

Panideile nu au sedii centrale la vedere şi nici birouri sau comitete, consilii centrale la vedere. Ele par a se naşte altfel, prin alte mecanisme de psihologie socială şi etnosocială, şi sunt evident manevrate din culisele cancelariilor protoimperiale.

În spatele lor îi regăsim pe Bismark, pe contele Ignatiev, în secolul al XIX-lea, sau pe Stalin şi pe Churchill, în secolul XX, care spre a depăşi criza panideilor tradiționale au preferat să se servească de "internaționale", cum a fost Kominternul, în cazul lui Stalin şi Internaționala britanică, în cazul lui Churchill, amestec de laburism şi grupări, aşa cum dincolo era un amestec de soteriologie sovietistă şi celule ideocratice adânc scufundate şi bine înfăşurate de rețeaua conspirației deschise a partidelor comuniste.

Panait Istrati a fost, în perioada interbelică, una dintre victimele acestor celule ideocratice din Franța şi România.

S-ar putea examina fenomenul postdecembrist al acțiunii de înfăşurare a României într-un înveliş ideologico-simbolic falsificator, care desfigurează chipul acestei țări şi al acestui popor în lume. Acțiunea este, după opinia mea, rezultatul cooperării, chiar dacă doar pasageră, dintre panideea Mitteleuropei cu o internațională de tipar neokominternist, care s-a afirmat şi s-a stabilizat în Europa Occidentală, de data aceasta, începând de prin anii '70. Efectele ei sunt pe deplin vizibile după 1989. Fenomenul ține, cum am spus, de "frontiera pulsatorie" care a început să separe Nordul de Sud într-o tendință de afirmare a unei entități protoimperiale în Europa Centrală, fenomen prevestit de recrudescența unor vechi panidei în această parte a Europei. Dar, acelaşi fenomen ține şi de rețeaua acelor fracțiuni internaționaliste din fostele partide comuniste, care au părăsit (prin liderii lor) țările Europei Răsăritene şi s-au regrupat într-o ofensivă pe cont propriu care nu are nici o legătură cu interesele, cu concepția şi cu modul occidental tradițional de gestionare a frontierei geopolitice în Europa de Răsărit.

Panideile şi internaționalele acestea sunt forțele care amenință interesele Occidentului în Europa Centrală şi Răsăriteană. Suntem, deci, obligați să luăm act de existența acestor formațiuni sociologice în dinamismele geopoliticii europene actuale.

Panideea, remarcă Haushofer, este o forță capabilă să *remodeleze* sau să *dezarticuleze* hărțile mentale ale unei populații. "Panideea *încorporează* o *idee locală*", în care se transpune *sufletul unei comunități*, dimpreună cu "dorința de universalizare a acelei idei", care şi devine apoi energia capabilă să ridice respectiva ideea locală la rang de panidee; panideea posedă *o forță de convertire sau pervertire spirituală* a celuilalt: se protejează pe sine pervertidu-l pe celălalt (se poate apăra numai dacă este în creştere; este oligarhică fiindcă trebuie să domine)" (K. Haushofer).

Panideea, pe de altă parte, îşi are rădăcinile într-un *"sentiment al spațiului"* care se naşte într-o zonă anume, o *"zonă de vechi amintiri glorioase",* ceea ce arată că panideea este, pe de altă parte, reprezentarea spațială a unei *"zone nostalgice*". Dacă în prima accepție, Haushofer lega *panideea* de un *popor anume*, în a doua o leagă de o *zonă* în care pot coexista mai multe popoare, astfel că suportul *panideii* este, în acest caz, un *"ansamblu demopolitic",* o *"populație"* care, ca actor geopolitic, se exprimă printr-o *rețea de elite panideologice.*

"O asemenea *zonă de instabilitate* (...) plină de noi potențe şi de vechi amintiri trufaşe - se întinde începând din Coreea, peninsulă ataşată Japoniei şi pod care o leagă de continent trecând prin *Manciuria,* străduindu-se să devină independentă, dar disputată între *China, Japonia, Uniunea Sovietică* (aproape 1 milion Km^2, 3o milioane locuitori

fiind cuprinşi direct în zona sa de putere şi 60 milioane cuprinşi indirect aici), în *spațiile vechilor imperii* ale *Asiei superioare...*"[301].

Să reținem că "zona de vechi amintiri" este fie*: a) zona de țâşnire a unei panidei,* fie: *b) zona uşor de atras în spațiul de manifestare* (acțiune manifestă) a unei panidei.

Este cazul zonei *nostalgicei evocări* a Imperiului hasburgic, nostalgie abil provocată, subtil filtrată prin cinema, *barocul subliterar* şi paraestetic, promisiunea unei noi *belle-epoque*, "utopică" şi atractivă prin promisiunile ei implicite şi adeseori declarate (paraeshatologică). În genere, zona vechilor imperii redevine uşor *zonă nostalgică* şi deci cadru al renaşterii panideilor.

Haushofer menționează pe hartă astfel de zone: *Pan-Europa* cu apendicele ei în Africa, America, Asia de Sud-Est. "*Ideea paneuropeană* cu *spațiul şi numărul* ei de locuitori" (K. Haushofer) are o mare eficacitate (începând cu acea parte a lumii reunită în "Pan-Federații").

Problemele ei apar în *zona de întâlnire* cu alte *panidei*, care sunt zone de realizare ale acestora: ideea panasiatică, panafricană, panpacifică. Teoria panideilor permite decuparea "*zonelor incomode*".

"În zonele paneuropene s-a născut un proiect de hartă a lumii marilor conexiuni spațiale; acest proiect indică drept spații incomode de apartenență indeterminată (...) în Asia Orientală (...), în unele părți din Orientul Apropiat, între care Turcia Ankarei şi Persia, Etiopia, în Africa şi Siamul, în Africa de Sud, care - spațiu foarte incomod - devine foarte mic între zonele de interese externe ale Franței şi Marii Britanii". [302]

Zona *Mitteleuropei* este şi ea o *zonă nostalgică* de *țâşnire* a unor *panidei.*

Panideea, deci, este un cadru de agregare a unor relații simbolice între o etnie ori o populație (sau mai multe) şi un spațiu sau teritoriu de *expansiune "legitimă".*

Este o *ideologie etno-spațială* şi/sau *pangeografică* şi desemnează *"fronturi intermediare",* "*imense perspective* asupra spațiului, care au devenit *vizibile după război* şi care pot *străpunge hărțile* şi *liniile directoare* ale micilor şi *marilor puteri*"; ele "sunt atât de puternice că numai *marile puteri planetare îşi mai pot urmări obiectivele pe termen lung* şi adesea doar cu ajutorul lor. *Puterile medii şi mici* sunt pur şi simplu *stele de a treia mărime*, proiectate în afara orbitelor lor sau obligate să încheie prietenii defensive"[303]. "Astfel de panidei sunt: *panslavismul, pangermanismul,* (...) ideile panpacifică, paneuropeană, ideea puterilor *panasiatice*" (Ibidem). Puterea sovietică s-a folosit de *panidei*. *Puterile coloniale* au trebuit să organizeze *"comunități de interese"* pentru a se descurca.

Panideile sunt uriaşe *forțe psihologice şi ideologice*. Psihosociologic, ele sunt *"procese de străpungere prietenoasă"* şi de *"subminare geopolitică"* .

Panideile, deci, sunt imperialiste în esența lor şi se insinuează în teritoriile vecine, cucerind spațiul mental care nu mai are capacitate spirituală şi forță ideologică de a riposta.

Ar trebui să examinăm cateva dintre expresiile pe care le capătă panideea Mitteleuropei în spațiul mental românesc..

[301] K. Haushofer, „De la Geopolitique", Paris, Fayard, 1986
[302] K. Haushofer, op. cit., p. 14
[303] Ibidem

Am prezentat, în altă parte, acțiunea aceleiaşi panidei în operația de falsificare a hărții etnopolitice şi etnospirituale româneşti în cadrul unor dicționare, atlase, enciclopedii occidentale, de la „Larousse”, la "Atlasul popoarelor Europei Centrale", "Dicționarul geopolitic" al lui Y. Lacoste şi Dicționarul Webster.

Totul se leagă de *interpretarea "spațiului transilvănean în cadrul Europei Centrale*", interpretare care se află, în acele dicționare şi enciclopedii, ca cele citate, sub controlul unei panidei extrem de agresive şi cu o mare putere de falsificare.

Am reținut că *panideile au puterea de a desfigura "harta mentală" a unui popor şi de a remodela spațiile mentale ale popoarelor aflate în raza lor de acțiune.* Ele se folosesc în acest scop de hărți mentale pe care le utilizeză ca pe nişte hărți cognitive referitoare la spațiul respectiv.

Dar ce este o "hartă cognitivă"? Popoarele, remarcă Shills, dispun de o "hartă" sau un "tablou al lumii" pe care şi le dispută mereu. Aceste "rudimente de hărți" intervin în actele cognitive ale oamenilor.

"Distrugerea sau discreditarea acestor hărți cognitive, morale, metafizice şi tehnice este un pas spre haos.

Criticismul distructiv este o extensiune a criticismului echilibrat, agravat de răutate, astfel că spulberă beneficiile rațiunii".[304] Grupurile geopolitice (actorii) şi ideologice încearcă mereu să creeze o anume "hartă cognitivă" pe care s-o impună într-o zonă. Pentru impunerea ei se folosesc de un formidabil aparat instituțional, ideologic, chiar simbolic (persuasiv) etc.

Harta poate fi impusă, prin acțiunea unei panidei (străpungere geopolitică) sau prin autoritatea (legitimitatea) simbolică şi religioasă a "cartografului colectiv", un popor sau o elită. Când o comunitate a fost silită să adopte o hartă cognitivă străină de tradițiile ei, urmează sfârşitul său: "Un astfel de tablou al lumii (construit prin ruptura de trecut) nu ar mai oferi tuturor posibilitatea cunoaşterii rădăcinilor, ar nega transtemporalitatea societății şi ar conduce la amnezie civilă"[305].

6. Hărțile mentale. Subversiunea geopolitică a spațiului identitar

Să reținem, deci, că orice populație operează cu o anumită "hartă mentală".

> “Diverse câmpuri socio-istorice proprii grupurilor care elaborează o reprezentare cartografică sunt totodată rezervoare de imagini recompuse pentru a forma un ansamblu spațial a cărui denominație este totodată simbolul şi sloganul unui proiect politic cartografiabil.” [306]

Exemplu: “Marea Sirie”, “Serbia Mare”, “Ungaria Mare” a Sf. Ştefan etc.

În aceste reprezentări pulsează dorința de întoarcere la un trecut socotit mai glorios şi adesea mitic, mitul fiind aici înțeles (de către Foucher) ca “eveniment care n-a avut loc”, dar în care credem (cf. ibidem).

---

[304] Shils, Edward, *Tradition,* Chicago, The University of Chicago Press, 1981. p. 326. Cf. Şi Gould, P. White, "Mintal Maps", Harmondsworth, Penguin Books, 1974

[305] Irina Cristea, studiu în manuscris, apud. I. Bădescu şi D. Dungaciu, op. cit., p. 311, vol. I

[306] M. Foucher, op. cit. p. 33.

În acest sens, “analiza geopolitică” ne obligă, subliniază M. Foucher, la o critică serioasă a acestui “florilegiu de reprezentări diverse”, adesea “rivale” şi determină lista argumentelor părţilor.

Numele de locuri preiau, ca toponime, înţelesuri geopolitice şi devin “geonime”, cum le numeşte Foucher. Aceste geonime sunt produse de strategi şi jurnalişti pentru a opera delimitări de “ansambluri spaţiale funcţionale”: “Orientul Mijlociu, “Asia de Sud Est”, “Europa Centrală” etc.

Este necesar, iată, să stăruim, în treacăt, asupra geopoliticii reprezentărilor cu scopul de a decupa “spaţiul reprezentărilor geopolitice” asupra Europei Centrale şi în cadrul “Europei Centrale”, fiindcă la ora actuală bătălia cea mare, în ce ne priveşte, se dă pentru modelarea spaţiului mental al popoarelor Europei Centrale printr-un recurs la arsenalul unor reprezentări mai vechi sau mai noi, cum este, de pildă, celebra hartă a lui Huntington, care are o vechime de circa 500 de ani. Realităţile ne obligă, iată, să examinăm într-o viziune nouă fenomenul Mitteleuropei.

Mitteleuropa, ca orice "entitate geoculturală", este o "realitate asumată". Asumarea ei însă nu este una *populară*, ci una *cultă*, supra-ordonată, fiind mai mult o realitate proiectată. Una dintre „tehnicile noologice” de asumare colectivă a unui spaţiu este „harta”, „harta mentală”, un procedeu special de reprezentare colectivă a spaţiului, trecut în corpusul ştiinţei spaţiului şi deopotrivă păstrat în memoria colectivă a popoarelor referitoare la geografia lor politică şi culturală de apartenenţă. Popoarele, precizam mai sus, reluând o remarcă a lui Shills, dispun de o "hartă" sau un "tablou al lumii" pe care şi le dispută mereu. Aceste "rudimente de hărţi" intervin în actele cognitive ale oamenilor, motiv pentru care Shils le-a şi denumit « hărţi cognitive ».

Examinarea atentă a studiilor de acest tip ne obligă, pe de altă parte, să luăm act de necesitatea unei distincţii, pe care-o şi formulăm aici, între *"hărţile etnomentale",* care sunt un fel de echivalent al punctului de vedere colectiv asupra unui spaţiu, şi *"hărţile intelectuale*" sau "*ideologice”,* prin care răzbate în reprezentarea spaţiului viziunea unor grupuri mai mult sau mai puţin reprezentative asupra unui teritoriu. Harta cu care operează Huntinghton, de pildă, n-ar primi încuviinţarea popoarelor al căror teritoriu este traversat de bizara „frontieră”, denumită în unele referiri critice şi „linie huntinghtoniană”. De aceea harta aceasta, produs al cancelariei habsburgice încă în secolul al XVI-lea, este un exemplu tipic de *hartă ideologică*, proiectivă, strict intelectuală. Ea este un *receptacul al unor vechi năzuinţe trufaşe, a unor proiecţii aventuroase, care n-au nici o legătură cu aspiraţiile popoarelor ignorate de frontiera huntinghtoniană*. Această distincţie între harta etnomentală şi harta ideologică reaminteşte oarecum mai vechea distincţie între „emic” şi „etic” din antropologie, adică dintre popular şi savant. Hărţile etnomentale, la rândul lor, se disting între ele după criteriul care-a dirijat „trasarea” lor. Când acest criteriu este dat de preeminenţa caracteristicilor spirituale vorbim de "hărţi etnospirituale", când criteriul director este nutrit de preeminenţa consideraţiilor politice vorbim de "hărţi etnopolitice". Când cele două "reprezentări colective" asupra spaţiului, saturate de atribute spirituale prima şi de atribute politice a doua, se suprapun mental şi instituţional, avem ceea ce se numeşte o "hartă naţională". Hărţile etnomentale au o realitate certă, sunt reale; cele ideologice au cel mult o realitate diminuată, segmentară, având adeseori o funcţie falsificatoare, ba uneori sunt simple forme fără fond, închipuiri ale unor pseudoelite copleşite de fantasme de mărire chiar cu preţul suprimării voinţei colective a popoarelor.

Hărţile ideologice sunt cele cu care operează "politicienii", oamenii de stat, aristocraţiile, elitele virtuale, cancelariile, strategii, serviciile logistice, diplomaţiile etc. De exemplu, se poate vorbi despre o Mitteleuropă a lui Metternich[307] care descrie o "*Europă Centrală de influenţa germanică*"[308]. Această reprezentare închide Mitteleuropa într-o "Europă de mijloc" şi respinge ideea "expansiunii teritoriale" spre est. Cu această idee care se delimitează oarecum dispreţuitor de Estul Europei operează, destul de amestecat şi "mitteleuropeniştii" dizidenţi ai deceniului 8 (de la Michnic la Konrad şi Havel), şi foarte sever, Occidentul, în acele procese de regionalizare comunitară, cum a fost cel referitor la crearea "spaţiului Schengen", prin care deja s-a retras o "cortină informaţională" între *hinterlandul Europei Centrale,* suprapus peste spaţiul ţărilor sud-est europene, şi *ţările occidental-nordice*: Franţa, Olanda, Austria, Spania etc. Într-o atare viziune, Ungaria, de pildă, era socotită zonă tampon între Occident şi Orient, între sud şi nord, în vreme ce ţările sud-estului european, între care şi România erau de-a dreptul ignorate ca şi cum aceste popoare n-ar fi existat ori ar fi fost „prezenţe" etnospirituale şi etnopolitice incerte.

"Mitteleuropa", ca reprezentare geopolitică, este, iată, o "hartă panideologică", dar sub calitatea ei de entitate geopolitică ea este depotrivă (ca orice altă entitate geopolitică, de altminteri) o „bibliotecă", o sumă de atlase şi de enciclopedii diplomatice, un stoc de reprezentări cu o mare încărcătură emoţională, trecute sub un nume ca cel în discuţie, care ascunde, iată, o "geografie proiectivă" şi nu una "reală". În general ideile geopolitice, sub care pulsează entităţi geopolitice, de tipul panideilor, imperiilor latente (de regulă de imitaţie), internaţionalelor, transnaţionalelor etc., sunt susţinute de asemenea „instituţii" şi reţele de comunicare, precum *atlasul, enciclopedia, marile dicţionare, bibliotecile* alcătuite sub comanda unui *program* dirijat de respectiva idee geopolitică. Sinteza noologică a operaţiilor subsumate tuturor acestor „instituţii" este *harta mentală*, în genere cartogramele geopolitice, care atunci când se subordonează unui program ideologic îmbracă un caracter proiectiv, de hartă proiectivă. Geografia politică a imperiului sovietic ("lagărul socialist", cum a fost denumit), de pildă, s-a impus ca urmare a unor laborioase operaţii de redefinire a conturului hărţilor, de editare a operelor lui Marx, Engels, Lenin, Stalin etc., a unor teribile restructurări în concepţia, structura şi volumul planurilor de învăţământ, a manualelor şcolare şi a dicţionarelor etc., etc. Ţinta finală era aceea ca individul şi popoarele să admită în reprezentările lor noua configuraţie spaţială, astfel ca între spaţiul definit ideologic şi cel din reprezentările spontane să nu mai persiste nici un decalaj şi deci nici o deosebire. Dacă cineva ar fi îndrăznit să spună că Basarabia este pământ românesc şi că basarabenii sunt tot români, l-ar fi costat libertatea. Aşa s-a sfârşit în temniţele comuniste G. I. Brătianu, care a refuzat să retracteze ceea ce scrisese despre Basarabia. Elitele care îşi transpun reprezentările spaţiale în asemenea *cartograme* sau *hărţi proiective* sunt "elite virtuale"(utopiene) sau "nostalgice": ele îşi nutresc trăirile sufleteşti asupra spaţiului fie dintr-o utopie, fie dintr-o "zonă nostalgică", pe care n-o pot istovi nici în zeci de tomuri scrise. „Realitatea" lor şi a acestor hărţi aşadar este fie utopia, fie această nostalgie în care pulsează o închipuire, un vis de mărire viitoare care s-o echivaleze pe cea definitiv apusă. Tensiunea dintre *harta reală* şi *harta nostalgică*, sau proiectivă, nu poate fi istovită ci doar sublimată şi ea stă la baza "subversiunilor

---

[307] cf. H. von Srbik, "Metternichs mitteleuropische Idee" în *Volk und Reich*, sept. 1926

[308] Le Rider, p.16

geopolitice" şi "geoculturale”, în speță, alimentează din "fundal" (backstage) "războaiele geopolitice" sau "logistice". Aceste "războaie" încep prin a fi "războaie ale condeielor", adică înfruntări între "elite". Se constituie, iată, două "spații mentale" în orice cultură, unul mai mult "proiectiv" (aproape exclusiv proiectiv), clădit adică în orizontul de comandă al unor "închipuiri", "dorințe" de mărire, "aspirații" de expansiune geografică ale unor elite reprezentând state agresive, imperii etc., şi altul ce-şi trimite rădăcinile foarte adânc în psihea populară, în substratul istoriei, în mitologiile locului etc.

Cele două "spații mentale" sunt ca două cadre în şi prin care se fixează *tipare spirituale* cu funcțiune regulatorie asupra conduitelor, asupra atitudinilor față de teritorii etc. Întrucat ambele conțin o *atitudine față de spațiu*, ele sunt, în mare măsură, *protorealități*, participă adică la "construcția spațiului real", ca "spațiu conştient".

Cum, pe de altă parte, "hărțile populare", ca realități de substrat, susțin atitudini de adeziune spontană a unor mari populații, numite "popoare", am citit în aceste *atitudini profunde, populare şi durabile*, manifestarea unor realități de substrat pe care le-am denumit "*protonațiuni*".

La rândul lor, "hărțile proiective" susțin "atitudini ale unor grupări "superpuse" față de "oamenii locului" (autohtoni), atitudini pe care le-am desemnat cu termenul de "*protoimperii*" sau, cu termenul lui Haushofer, de panidei. Cultura română este scena în care se confruntă, de pe la 1540 încoace, două "protoimperii" cu "hărțile lor proiective": oriental şi central-european, pe care le-am putea asimila celor două mari "zone nostalgice" din care-au şi izvorât cele două „imperii de substituție” sau de imitație, cum le-a denumit N. Iorga, căci sunt simple „substitute” ale „imperiului legitim”, Roman, în cele două expresii ale sale – Roma antică şi Bizanțul.

"Imperiile de substituție" se încorporează în diferite "imperii istorice" şi panidei, cum ar fi Mitteleuropa, Imperiul Otoman, ori idee panslavă, Sovietele etc. Toate acestea apar cercetătorului drept ceea ce sunt, adică subimperii, "Imperii de substituție", față de cele două imperii primare, originare: Roma şi Bizanțul.

Pe o față a ei, epoca modernă este epoca de afirmare a unui curent istoric ce-a creat spațiul de afirmare deplină a protonațiunilor şi astfel au apărut Statele-națiuni, atât în Apusul Europei cat şi în Răsărit.

Pentru a se putea afirma cat de cat, aceste formațiuni organice, adică statele-națiuni, au trebuit să lupte nu cu Roma şi nici cu Bizanțul, ci cu formele lor substitutive, adică cu aceste subimperii, care, ca "imperii de imitație", s-au manifestat, din prima clipă a existenței lor ca "zone nostalgice", ca "spații de evocare" a unei măreții defuncte, a ceea ce a fost cândva, a unui imperiu apus. În felul acesta, toate subimperiile sunt, la baza lor, "hărți proiective" în care se descarcă nostalgii şi închipuiri, care îmbracă astfel forma "miturilor postistorice”.

Descărcarea nostalgică a sentimentului imperial are două caracteristici: este *agresivă* şi *seducătoare*, astfel că agresivitatea sa intrinsecă nu se percepe la "primă vedere".

Îmbinarea agresivității cu seducția generează "*subversiunea*". Miturile post şi subimperialiste, de evocare, sunt, aşadar, *mituri subversive*. Cum efectul lor se înscrie în spații largi, vorbim despre o "subversiune geopolitică", împreună cu Haushofer şi alți geopoliticieni. Mitteleuropa, în două dintre accepțiile sale, are toate caracteristicile acestor "mituri". Este un mit postistoric, subimperialist, de evocare nostalgică, agresiv şi seducător, adică subversiv.

Aşa se face că-i cad pradă şi intelectuali de orientare contrarie, națională (sau "protonațională"), cum se întâmplă, de pildă, cu mulți intelectuali bănățeni sau ardeleni în spațiul de pulsație al Mitteleuropei habsburgice. În general cei ce contestă hărțile protonaționale o fac de pe poziția semiconştientă a celor ce devin exponenții, fără s-o ştie adeseori, al unor hărți proiective, protoimperiale, în care pulsează o zonă nostalgică de vechi amintiri trufaşe, o sumă de închipuiri în care se recunoaşte profilul fantomatic al unui subimperiu. Efectul contestării miturilor naționale şi a reprezentărilor subsumate hărților naționale este, indubitabil, unul subversiv. Continuitatea legăturilor dintre imperiile de substituție şi miturile subversive este în afară de orice îndoială. Unele sunt manifestarea proiectivă a celorlalte.

7. De la imperiul de substituție la miturile subversive.
Primul efect al "*persuasiunii subversive*" este că *mută centrul de gravitație* al unor largi pături, mai ales intelectuale, de la centrul simbolic național spre un centru simbolic subimperialist. De pildă, Mitteleuropa, ca "mit" istoric şi deci ca "narațiune" seducătoare, mută centrul de gravitație pentru mulți intelectuali români de la Bucureşti la Viena sau la Budapesta.

Pentru aceştia, Viena şi Budapesta devin centru de gravitație spirituală. Reapar, pe valul închipuirilor, un Franz Iosef de operetă, o Maria Tereza paralegendară, în genere, figura împăratului coboară din "legendă" direct în mentalitatea cotidiană a intelectualului care bovarizează, subtilizând în "spații imaginare", în proiecții de Habsburgie confecționată ad-hoc, adevărat "drog" geopolitic al intelectualului cu rădăcinile rupte. Nemulțumit de "lumea de acasă", el îşi caută refugiu în acest "spațiu de evocări nostalgice", imaginar şi fabulos, care-i apare ca spațiu de promisiune şi împlinire.

Vom observa, iată, că Protonațiunea luptă cu cele două "mituri geopolitice", cel oriental şi cel "mitteleuropean", ambele "înşelătoare", seducătoare, ca orice "mit" în care se descarcă nostalgii, promisiuni şi, deci, speranțe.

Cultura română are sarcina, de loc uşoară, să lupte contra celor două hărți panideologice croite în jurul unor "nuclee" proiective de mare intensitate, şi totodată să le "împace ", adică să preschimbe "confiniile ideologice" în "confluențe".

Geopoliticienii români au sesizat devreme această realitate şi un S. Mehedinți a şi definit geopolitic România drept "spațiu" de Trio - Confinium cu funcțiune pacificatoare şi, deci, de sinteză. A transfigura un spațiu de Trio - Confinium în spațiu de confluență culturală este o sarcină de dificultate aparte.

Psihologic, subimperiile sunt "protuberanțe" provocate de acele mari "descărcări nostalgice" în care-şi caută rezolvarea criza provocată de ruptura intelectualilor de "spațiul lor nativ", din "matca etnospirituală" de care țin prin naştere şi apartenență. Părerea mea este că ori de cate ori creşte volumul şi densitatea dinamică a intelectualilor dezrădăcinați, "descărcarea nostalgică" a subimperiilor se accentuează şi ea, ba chiar îmbracă o configurație amenințătoare, căci aceşti intelectuali rătăciți vor lupta pentru "reconstrucția imperiului", pentru "împlinirea" aievea a unei "proiecții protoimperiale". Ei vor încerca să coboare "imperiul" de pe cerul utopiei pe solul nefericirii lor, solul unor mari convulsii etnologice şi sociale, pe care le canalizează spre acelaşi receptacul nostalgic, care este "imperiul de substituție", de la care speră enorm, căci acesta pare a colecta toate frustrările şi "speranțele" mistificate. La ora actuală este creat spațiul unei

mari densități dinamice a unui astfel de "spațiu de evocare nostalgică" şi el se numeşte "Mitteleuropa" în vest şi "societatea comunist nostalgică" în răsărit.

Ca produs al imitației, adeziunea la o "zonă nostalgică" şi la un "mit subversiv"(în care pulsează atracția unor imperii defuncte), fenomene care colorează frământările de ieri şi de azi ale unui segment al intelectualității româneşti, nu sunt lipsite nici de vigoare, nici de randament intelectual. Aşa cum, de pildă, imitația provocată de "spiritul revoluției franceze" a putut să răstoarne axul de gravitație sufletească a întregii clase politice din Țările Române într-un timp record.

Geografiile acestea interioare sunt realități extrem de puternice, pe care nimeni nu le poate ignora decât cu prețul unei catastrofe, căci ele pregătesc schimbări subterane, capabile să determine adevărate dislocări de falii mentale.

Să reținem, deocamdată, că orice cadru geopolitic este, totodată, un spațiu semantic controlat de imagini, simboluri şi mituri geopolitice. România se află la intersecția a trei sau patru mari spații şi curente geopolitice: a) geopolitica lui MackInder, conform căreia spațiul românesc face parte din "Crescentul interior", sau, cu termenul lui Spykman, din *Rimland*; b) geopolitica lui K. Haushofer, conform căreia, România este situată sub influența a cel puțin trei panidei: ideea pangermanică; ideea panslavă; ideea paneuropeană; c) geopolitica "statului de dominație" a celor patru imperii din regiune; d) geopolitica "Europei Comune" sau unite. Toate acestea înfățişează, într-altfel, o Europă unită dar după modelul unei clădiri cu două etaje, iar țările de la Vişegrad au cerut chiar o Europă rezidită la trei etaje. Acest model spațial a mobilizat un consum uriaş de mituri şi imagini geopolitice, la care ne vom referi cu alt prilej.

"Frontierele sunt locuri ale memoriei, prin excelență, şi bifurcarea istorică invită la solicitarea memoriei, chiar dacă aceea a popoarelor şi a națiunilor este accentuat selectivă"[309]. M. Foucher vorbeşte despre frontiere ca despre locuri ale "întorcerii refulatului" (a ceea ce a fost suprimat).

Există concepții diferite ale *frontierei*. Astăzi asistăm la o acțiune de extindere a "concepției occidentale a frontierei" în Vest, ceea ce implică un nou mod de gestionare a frontierei"[310]. În ultimele două secole, cum remarcă tot Foucher, schimbările de frontieră au fost legate de război.

"A face războiul, scria Ratzel la finele secolului al XIX-lea, înseamnă a-ți plimba frontiera pe teritoriul altuia". În general, în materie de frontieră, intră în joc: actori (precum state, națiuni, popoare), "chestiuni dureroase, reprezentări, percepții şi discursuri asupra spațiului" (p. 473, Foucher). Problema nesesizată de Foucher este că aceste discursuri şi reprezentări falsificatoare se fixează adeseori în corpuri teoretice academice, îşi găsesc refugiul în "teorii geopolitice", în stereotipuri metodologice, în atlase, dicționare, în tratâte, manuale etc. De exemplu, un geopolitician de o remarcabilă prestanță şi onestitate ca M. Foucher, când va trasa harta religioasă a Europei, va include Transilvania în zona catolică, ceea ce este o ciudățenie.

[309] M Foucher, op. cit. p. 472-73
[310] Ibidem, p. 473

8. Hărţile mentale şi reprezentările geopolitice asupra spaţiului românesc între 1990-2000 în Europa Centrală şi Occidentală

Că tactica geopolitică şi geoculturală a subversiunii a fost aplicată României imediat după 1990 reiese clar pentru oricine studiază "lanţul" contracultural din jurul României în multe metropole. Verigile acestui lanţ al falsificării şi mistificărilor de toate tipurile privind fiinţa acestui popor sunt *atlasele, enciclopediile, dicţionarele şi manualele* editate de prestigioase edituri şi aflate în circulaţie în mai toate capitalele occidentale şi, evident, mai cu seamă în România. Să examinăm cateva dintre acestea pentru a decupa imaginea României în articolele consacrate spaţiului românesc în paginile lor (lectura dimensională a chestiunii se bazează pe sintezele realizate de G. Tibil, Călin Câmpean, Dr. Dida, D. Dungaciu).

A. *Atlas de istoria lumii*, Harper Collins, 1992 (13 ediţii)

Prezentarea Europei Centrale în secolul IX se corelează aparent spontan cu *negarea existenţei românilor* în cuprinsul respectivului spaţiu:

1. Pe harta teritoriilor româneşti, de la începutul sec. al IX-lea d. H. apare scris: "Imperiu Bulgar" (existenţa românilor fiind negată);

2. Sec. IX-X, la nord de Dunăre sunt prezentaţi maghiari, ruşi, românii fiind în continuare ignoraţi (citeşte: "negaţi").

Harta etnodemografică şi etnoreligioasă a românilor în Atlas:

1. Populaţia din sec. al IX-lea, din spaţiul românesc, este, în viziunea autorilor, păgână, cu excepţia unei fâşii în *extremitatea vestică*, amestec *creştin-ortodox* şi catolic;

2. Harta monumentelor creştine: nici o bazilică creştină în spaţiul nord-dunărean până în sec. al X-lea (ignorându-se basilicile din anul 600);

3. La capitolul „Reformă şi Contra-reformă: războaie religioase între 1517-1648" - Transilvania apare inclusă Ungariei (când Ungaria, între 1526-1688 nu exista ca stat, iar după aceea este principat austriac, pe când Transilvania participă, ca stat suveran, la încheierea păcii de la Westphalia: 1648). „Confesiunile indicate sunt doar cele catolică şi protestantă. Ţara Românească şi Moldova sunt prezentate ca fiind integrate în Imperiul Otoman, ca arii cu religii musulman-ortodoxe". La capitolul "Consolidarea naţionalismului în Europa, 1800-1914" autorii dau o hartă a repartiţiei etnice în Transilvania unde, pentru Zona Curburii, până în Ţara Făgăraşului, nu e semnalată populaţie românească.

B."*Le Petit Larousse"* - 1993

Etnoistoric: 271 Dacia este evacuată. Sec. VI -slavii se stabilesc în regiune (nimic despre populaţia română a zonei).

Etnoreligios: Sec. al XI-lea: "creştinismul se răspândeşte aici; Biserica adoptă liturghia slavonă" (...); ungurii cuceresc Transilvania în sec. al XI-lea.

Etnodemografie: Dicţionarul pomeneşte între 271 şi până în sec. al XIII-lea: slavi, invazii turco- mongole, unguri "cuceritori" (până în 271 erau şi daci). Deci vreme de 10 secole românii nu există în Transilvania (dar ungurii apar în sec. XI), în viziunea dicţionarului.

Etnopolitic: 1918: este anul "invaziei" ("pătrunderii") trupelor române în Transilvania (nu al *unirii* românilor, ci al *invaziei* în Transilvania românească a…

românilor); 1940: Ungaria "recuperează" o parte a Transilvaniei; deci nu "anexare" maghiară ci "recuperare".

Concluzie: "Etnic şi religios, teritoriul întreg era, conform Larousse-ului, în sec. al XI-lea, slav şi, după creştinare (petrecută tot acum), populaţia adoptă "liturghia slavonă".

Să fi căzut românii din cer ?!

C. Dictionnaire de Geopolitique - Y. Lacoste, Flammarion, 1993, 1700 pag.

Cum apare România în acest Dicţionar? Anul 1920 - este prezentat ca anul "dezmembrării Ungariei". "România a anexat, în 1920, Transilvania şi Bucovina", se spune în Dicţionar. Ideea de unire - în tradiţia concepţiei Westphaliene - nu apare în Dicţionar: la 1918-1920: n-a fost "Unirea românilor" ci "dezmembrarea Ungariei".

Demografie falsificată: 2 milioane unguri (doar în Transilvania), când, în realitate sunt 1.620.000 în toată România, între 2-4 milioane ţigani (nu 450.000, cum arată Recensământul). România e prezentat ca Stat plurietnic: 1/3 etnii neromâneşti: în România, se spune, este o "xenofobie generalizată" care suprimă minorităţile. *Definirea Transilvaniei în dicţionar*: "Ansamblu de teritorii ungureşti devenite româneşti prin semnarea Tratâtului de la Trianon (p. 1504). "...ea le-a fost oferită românilor în 1920".

Etnoistorie: Românii sunt coborâţi la mai puţin de 1000 de ani de vieţuire în Transilvania (căci teza continuităţii nu se poate, chipurile, demonstra).*Destrămarea*: destrămarea României decurge, în viziunea Dicţionarului, din lipsa de *legitimitate a unităţii*.

Etnospiritual: "naţionalism românesc exacerbat"

În chestiunea evreiască: "Discriminări împotriva evreilor". "Sângeroase pogromuri"; "derivă antisemită a României" (comparabilă doar cu metodele naziste al celui de-al treilea Reich). Despre Ungaria nici un calificativ la *chestiunea evreiască*.

Etnoreligios: "religia ortodoxă a României se opune înaintării capitalist-democratice."

D. *Dicţionar Webster,* "*Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language*" 1994, S.U.A.

Definirea Transilvaniei: "fostă provincie"; "în trecut a făcut parte din Ungaria"

Geopolitica Europei Centrale: În vreme ce regii Ungariei şi evenimentele acestei ţări apar în detaliu, într-un tablou coerent, dând impresia unui popor cu istorie continuă, prima referire cronologică la România apare cu anul 1878. (vezi capitolul: "Chronology of major dates in history", p. 1665-1697). Pentru perioada împăratului Traian nu se face nici o referire la Campaniile militare din 101-102, 103-106 când Dacia devine provincie romană. Cele două monumente *Tropaeum Traiani* şi *Columna* nu există pentru dicţionar.

Portrete robot: Prezentare contrastivă şi discriminatorie; Ungaria -"o republică în centrul Europei"; România -"unul dintre statele balcanice"; Nici un cuvânt despre Evul mediu românesc, antiotoman: "bastion şi apărătură a toată creştinătatea" , cum zice Mihai Viteazul. Amplă prezentare a perioadei mateiene în Ungaria; 1848: prezentare minuţioasă a zonei. Nici un cuvânt despre aria românilor; ca şi cum ar fi fost un spaţiu încremenit. Nimic despre 1 decembrie 1918, despre perioada interbelică nici un cuvânt.

Ne aflăm, iată, în faţa exigenţei de a defini încă mai cuprinzător realitatea geopolitică a zonei în care se cuprind şi Balcanii. Într-o conferinţă a sa din 1904, "Axa geografică a istoriei", Mackinder include Balcanii în zona rimlandului, a

"centurii interioare" care desparte Heartlandul (zona Eurasiei) de "centura exterioară", adică de "zona apelor, a popoarelor maritime", sugerând că între "apă" şi "uscat" ("pământ" şi "apă", cu expresia lui C. Schmit) ar persista un dualism geopolitic fundamental.

II Alexander Dughin şi geopolitica Rusiei

1. Rusia şi Heartland-ul. Geopolitic vorbind, Rusia face parte din heartland, ca nucleu al acestuia. În vederile lui A. Dughin, analiza geopolitică a Rusiei se reazemă pe două constatări generale: a) heartlandul este un spaţiu disputat de puteri continentaliste, care se înfăţişează ca tot atâtea "mari spaţii geopolitice virtuale"; b) heartlandul este disputat de cele două mari puteri geopolitice care trec conflictul lor asupra întregii lumi: puterile continentaliste sau telurocratice şi puterile atlantiste sau tanasocratice. În temeiul celei dintâi constatări, Dughin precizează că aceeaşi arie a heartland-ului este disputată de *patru Mari Spaţii geopolitice virtuale, după cum urmează:*

Marea Rusie (Eurasia rusească)
China, cu expansiune spre Nord
Europa de Mijloc (cu Drang Nach Osten)
Blocul islamic cu înaintare spre Asia Centrală (cf.A.Dughin, op. cit.)

Dincolo de această competiţie între puterile continentaliste este m*ondialismul atlantist*, precizează acelaşi geopolitician, şi acesta este marea provocare a Rusiei, în care Dughin proiectează sinteza continentalismului eurasiatic, perceput ca forţă geopolitică opusă atlantismului.

Iniţiativa acestor Mari spaţii geopolitice alternative va provoca un "conflict eurasiatic intern", căci o *Eurasie nerusă este imposibilă fără lichidarea poporului rus, zice Dughin*, ceea ce, conchide el, e imposibil.

Cele două expansiuni de care are nevoie Rusia, pentru a se echilibra ca mare putere geopolitică sunt, în viziunea lui Dughin: spre mările reci şi spre mările calde. Ieşirea la mările calde trebuie să ia în seamă faptul că "Spaţiile riverane" care înconjoară Eurasia erau controlate de Anglia şi azi de America.

Un alt obiectiv urgent este integrarea "Asiei Ruseşti" (pământurile nordice şi de est n-au fost niciodată suficient folosite şi prelucrate). Războaiele ruso-turce (ale căror roade le-au cules englezii) au slujit proiectului expansiunii spre Mările calde. Aşadar, dacă coagularea imperiului nu va începe imediat, conchide Dughin, vor fi mari catastrofe.

Să reţinem un aspect important pentru spaţiul românesc, în contextul deschis de această viziune a geopoliticianului rus. Pentru noi, românii, sfârşitul celei dintâi serii a războaielor ruso-turce din secolul al XIX-lea a însemnat venirea Angliei (comerţul cu cereale, Tratâtul de la Adrianopol). Sfârşitul celei de-a doua serii a războaielor ruso-turce (Congresul de la Berlin) a însemnat intrarea Germaniei în Balcani.

Încat iniţiativele Rusiei au fost urmate mereu de reluarea ofensivei occidentale. cat priveşte, strictamente, viitorul Rusiei, acesta, precizează Dughin, este al unei încordate dispute între cele două proiecte care s-au cristalizat pe scena publică a Rusiei politice actuale:

proiectul liberal, pro-occidental;
proiectul sovieto-ţarist.

Ambele proiecte, precizează el, sunt o “înfundătură pentru poporul rus” (primul prevede “ştergerea treptată a particularităților naționale ale ruşilor în era cosmopolită”, al doilea “se grăbeşte să renască națiunea şi statul sub acele forme şi structuri istorice care i-au condus pe ruşi la eşec”).

Liberalii radicali (“reformatorii”), conchide Dughin, iau drept exemplu societățile occidentale, îşi însuşesc tezele lui Fukuyama (care neagă idei precum “popor”, națiune, istorie, interese geopolitice, dreptate socială, factor religios). Ei vor o Rusie cu legi şi coordonate după care se conduce Occidentul (structurile teoretice ale capitalismului liberal, terminologia liberală occidentală etc.)

Al doilea proiect este acela al “opoziției național-patrioților la reformele liberale"; această opoziție este “roz-albă” adică este compusă şi din comunişti şi din adepți ai formelor statale pravoslavnice-monarhiste, țariste. Ea este formată din activişti ai sistemului de până la “perestroika”. Este, deci, proiectul “sovietic-țarist”. Ideologia lor este contradictorie, "emoționalistă, un conglomerat de rămăşițe mentale sovieto-țariste”.

Replica pe care Dughin o dă celor două proiecte se vrea una nonideologică, întemeiată pe examinarea caracteristicilor geopolitice ale Rusiei. Care sunt caracteristicile actuale ale situației geopolitice a Rusiei? A. Dughin le sintetizează, după cum urmează.

1. “Astăzi, subliniază Dughin, ruşii nu au un stat”.

2. “Federația rusă nu are istorie statală, hotarele ei sunt întâmplătoare, orientările *culturale sunt tulburi, regimul politic e instabil şi confuz, structura economică este fragmentară şi dezorganizată, harta etnică este eterogenă”.*

3. Structurile geopolitice care s-au format prin inerție, după destrămarea URSS, sunt întâmplătoare şi instabile

4. “Ce este Federația Rusă? Urmaşa şi succesoarea de drept a URSS? Un stat regional? Un stat multinațional? Federație interetnică? Jandarmul Eurasiei? Pion în proiectele americane? Sumă de teritorii menite să se destrame în continuare?”

O Rusie succesoare ar fi tot una cu un stat care şi-ar reafirma pretențiile mondiale;

O Rusie regională n-ar fi mai mult decât un stat regional secundar;

În toate celelalte variante Rusia ar fi doar un câmp de experiențe separatiste.

Concluzia şi totodată avertismentul lui Dughin: *“Federația rusă nu reprezintă Statul Rus integral”.*

2. Problema legitimității postimperiale (legacy of empire). Nici CSI nu reprezintă statul Rus. O asemenea configurație denotă, subliniază Dughin, aceleaşi atribute ca şi Federația Rusă; e mai mult un “proces teritorial” decât o unitate geopolitică sigură şi stabilă. În aceste condiții se ridică problema căii legitime de evoluție, adică marea şi mereu reluata chestiune a *legitimității postimperiale* conform căreia, chiar dacă, după căderea imperiului, statul rus nu există, anumite principii juridice rămân valabile în tot spațiul ex-sovietic.

Ce înseamnă, mai riguros vorbind, “legitimitatea postimperială”? În esență aceasta se referă la totalitatea normelor de drept pe care s-a bazat *legitimitatea administrației interne* a imperiului, norme care se mențin şi după ce imperiul s-a destrămat. Reafirmarea acestora ca temei al reorganizării teritoriale pe ruinele imperiului defunct reprezintă esențialmente legitimitatea postimperială. În general, după destrămarea unui imperiu, oricare ar fi acesta, apar “zone nedeterminate juridic”, căci a dispărut vechea structură, iar aceste zone devin obiect de redefinire juridică. În procesul reorganizărilor

"postcoloniale", în cazul marilor imperii coloniale europene, a fost formulată concepţia conform căreia după dispariţia imperiului ca întreg, părţile lui componente, pur administrative, capătă un statut juridic deplin. *Criteriile etnice, religioase şi culturale sunt socotite secundare ori chiar ignorate în raport cu cele administrative* şi această particularitate este axul concepţiei privind legitimitatea postimperială.

Unele populaţii etnice trăiesc în mai multe teritorii, e adevărat. În realitate, reaşezarea lumii n-a putut face abstracţie niciodată de principiul legitimităţii etnoistorice, încat ipoteza lui Dughin a preponderenţei spre exclusivitate a principiului legitimităţii postimperiale trebuie întâmpinată cu rezervă. În fond, decuplajele statelor postimperiale au fost parte dintr-un proces care a început după 1600 (culminând atunci cu Pacea Westphaliană de la 1648) şi au culminat la Trianon (1920). În acest *proces de dezintegrare* a imperiului, ca tip de sistem mondial european, s-a născut *Europa Nova.* Revenind la chestiunea în discuţie vom reţine, deci, că legitimitatea postimperială e o concepţie care "consideră coloniile", "provinciile", ca pe ceva secundar şi neînsemnat.

Ideea lui Dughin este răspicată şi oarecum surprinzătoare: "formaţiunile postimperiale nu vor deveni niciodată state adevărate, subliniază el, şi vor continua să existe în calitate de anexe economico-politice ale fostei (sau noii) metropole".

"Elita conducătoare în «organizările postimperiale» este moştenitoarea directă, deci favorită, a administraţiei coloniale, economia depinde de factorii externi, iar orânduirea social-politică urmează modelul fostului centru".

3. Europa Nova: cateva aspecte ignorate de analiza lui Dughin. Contrar modelului propus de Dughin, vom reţine, aşadar, că Noua Europă s-a născut la cele două *etaje* ale timpului european, astfel că, în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, s-a afirmat, cu toată noutatea lui, Occidentul, iar, în secolul al XIX-lea, s-a afirmat, cam pe aceiaşi linie istorică, şi Orientul european, însă numai până la istmul ponto-baltic, dincolo de care se menţinea, în vechea lui configuraţie imperială, spaţiul rusesc. Principiul invocat, în reaşezarea Noii Europe, a fost acela al *legitimităţii etnoistorice*, combinat cu *legitimitatea postimperială*, încat ceea ce s-a întâmplat cu şi în Europa se arată a fi fost radical diferit de ce s-a petrecut cu mult mai târziu în Africa postcolonială, de pildă. În acest sens, se cuvine să consemnăm că Trianonul este o capodoperă europeană, la care au conlucrat popoare şi elite euro-americane, în frunte cu acel mare om providenţial care a fost preşedintele de atunci al Statelor Unite ale Americii, Woodrow Wilson.

Abia Ialta a resuscitat un "procedeu" imperial pentru *procesele teritoriale*, astfel că ce-a rezultat după al doilea război mondial, a fost o nouă *reîmpărţire* a Europei.

Prin urmare, după Malta, *procesele teritoriale* ar trebui reluate după modelul de *dinainte de Ialta* nu de *dinaintea Trianonului*, pentru că dacă *deconstrucţia Europei* răsăritene ar fi împinsă sub nivelul / pragul istoric al Trianonului, ar însemna *să fie* atacate toată filosofia juridică şi toate postulatele care-au stat la bază *Europei organice reînnoite*, adică a Europei ultimilor patru sute de ani. Mai precis, ar însemna să coborâm, în timp, înainte de 1600, în războaiele etno-religuioase care au zguduit atunci lumea Europei în pragul modernităţii sale, şi din care Europa n-a putut ieşi decât prin *înnoirea* de la Westfalia.

În al doilea rând, ar însemna să nu se înţeleagă un fapt şi anume că o Europă a "provinciilor" ("regiunilor") ar fi o Europă a "protoimperiilor", ar trezi toate "zonele nostalgice" ale fostelor imperii şi în locul unei *Europe unificate* (scoasă din sciziparitatea

comunistă) s-ar obține o Europă a *"spațiilor autarhice",* a celor între trei şi cinci Spații autarhice care, mai devreme ori mai târziu ar distruge-o definitiv, căci ar împinge-o în *"conflictele interioare"* ale *"Marilor spații autarhice", adică ar împinge-o într-un nou "război civil" (Nolte), din care abia a ieşit.* Fiecare dintre *metropolele* acestor 3-5 spații autarhice ar pretinde controlul unei "sfere proprii de influență", definită apoi drept "spațiu vital" regional.

Cele circa cinci mari spații autarhice ar fi cel austro-german cu o "*magister militiae*" în Ungaria, cel franco-german, cel anglo-american, cel ruso-balcanic, cel turco-balcanic şi eventual, adăugate, cel italo-adriatic, greco-egeean (ca *subspațiu* în cadrul spațiului autarhic mediteranean) şi hispano-iberic (tot ca subspațiu mediteranean). O astfel de Europă ar fi sfârşitul Europei, fiindcă Rusia s-ar afla în conflict cu subspațiul sudic în expansiunea ei spre mările calde, cu spațiul vestic în raport cu expansiunea acestuia spre Ucraina, Belarus etc. La rândul său Marele spațiu turco-balcanic s-ar afla în conflict atât cu Rusia cat şi cu spațiul egeo-grecesc, iar mai spre nord, cu cel croato-german. Cel franco-german s-ar afla în conflict cu cel anglo-american şi germano-austriac. Într-un cuvânt spațiul european ar fi, cu adevărat, un *spațiu de confinii* cum a fost *înaintea* păcii de la Westphalia, care a "pacificat" Occidentul pe lung termen.

Dacă in *nord* n-ar persista cele două mari *tendințe* protoimperiale, rusă şi germanică, *Europa nova* ar triumfa definitiv şi în Răsărit.

Pe de altă parte, procesul teritorial al naşterii Europei unificate pare agravat de resuscitarea Panideilor şi a Internaționalelor rebele, care, pe fondul jocului mondialist al SUA îşi permit "inițiative" ce n-au legătură cu nici una dintre "proiectele metropolitane" active în lume şi nici cu Unificarea Europei. Toate aceste particularități ar mijloci perpetuarea "elitelor false" şi blocarea formării celor organice. În ex-URSS se află la putere "urmaşii administrației imperiale", subliniază Dughin el însuşi. Este o elită înstrăinată de tradițiile popoarelor peste care superfetează şi e orientată spre păstrarea dependenței de metropolă ori spre împingerea provinciilor sub dependența haotică a altor metropole.

Revenind la chestiunea doctrinei "legitimității postimperiale", vom reține că aceasta reflectă tendința conducătorilor administrației postimperiale de a menține la putere elitele false care nu permit ascensiunea, în albia avântului național, a unor reprezentanți ai ierarhiei organice naționale. În Africa acest procedeu s-a bucurat de succes. Principiul "legitimității postimperiale" se aplică parțial şi în fostele "republici unionale" ale fostei URSS, unde se află la putere "urmaşii *administrației imperiale*", "rămăşițele structurii administrative unice, fărâmițate, formată în contextul sovietic imperial" (Dughin). Această elită este înstrăinată de tradițiile național-culturale ale popoarelor lor şi e orientată spre păstrarea dependenței politico-economice față de metropolă.

Să reținem observația lui Dughin că în CSI, Armenia este singura republică monoetnică. Căderea imperiului, subliniază Dughin, slăbeşte puterea geopolitică a metropolei şi o parte din "colonii" trec sub controlul ascuns al altui stat. cat priveşte cazul Rusiei, Dughin precizează că administrația colonială postsovietică a fost înlocuită de o "administrație colonială" diferită, care foloseşte în scopul ei fosta structură, ceea ce conduce, în vederile lui Dughin, la un deznodământ pervers. Într-un studiu mai vechi al nostru, am denumit acest *proces*: trecerea din suburbia imperiului oriental în suburbia metropolei apusene. Aceasta arată că imediat după "eliberarea" din imperiu, pentru

popoarele care tocmai "s-au eliberat" începe confruntarea cu noile procese ale periferializării. Se declanşează, iată, procese geopolitice care par a însoţi, în genere procesul destrămării unui imperiu: lupta cu metropola imperială; sfidarea pe care-o antrenează procesele semiperiferializării; confruntarea elitelor. Analiza lui Dughin este nepărtinitoare, încat concluziile sale nu se modifică în contextul geopolitic al Rusiei întregi. "Rămăşiţele administraţiei imperiale în limitele Federaţiei Ruse (aparatul birocratic de partid) se dovedesc a fi la fel de străine contextului naţional al ruşilor ca şi în alte republici, pentru că Imperiul n-a fost construit pe principii naţionale şi culturale" (Dughin, p.68 mss.). Dacă nici federaţia, nici formula statului naţional şi nici măcar formula CSI nu par a se potrivi cu specificul geopolitic al Rusiei, atunci care este formula ce s-ar potrivi Rusiei, în speţă, vocaţiei sale geopolitice? Dughin sintetizează această formulă prin următoarele dimensiuni:

Poporul rus şi nu statul sau o altă formulă, cum ar fi, bunăoară, aceea a federaţiei, reprezintă centrul concepţiei geopolitice a Rusiei;

Poporul rus e singurul subiect politic stabil, singura realitate organică;

Poporul rus a fost *axa* care a servit la crearea mai multor state: cnezatele slave de răsărit (până la Rusia moscovită), Imperiul lui Petru I şi blocul sovietic;

Poporul rus *este baza etnică a acestor formaţiuni statale atât de diferite;*

Poporul rus şi-a exprimat "elanul sufletesc" în diverse "formule geopolitice" (după fiecare cutremur al istoriei);

Poporul rus reprezintă Rusia, nu ca *stat*, ci ca potenţă geopolitică;

Poporul rus înclină spre asimilarea tuturor spaţiilor eurasiatice; interesele Rusiei ţin de întinderile Eurasiei;

Poporul rus este purtătorul unui tip special de religiozitate, diferită de cea catolico-protestantă şi de civilizaţia *postcreştină;*

Antiteza culturală a Rusiei e Occidentul întreg;

Rusia nu a voit un stat monoetnic, ci a năzuit către o *misiune universală*, un Imperiu care să cuprindă un conglomerat de popoare, culturi, religii, regimuri;

Poporul rus are la baza existenţei sale o perspectivă "*soteriologică*", de scară planetară, constând nu în tendinţa spre "lărgirea spaţiului vital al ruşilor, ci în orientarea spre consolidarea unei concepţii despre lume de tip rusesc (…) care pretinde *ultimul cuvânt* în istoria lumii".

Misiunea aceasta are o componentă eshatologică: sarcina supremă a naţiunii ca "popor credincios". "A-i lipsi pe ruşi de această credinţă eshatologică este egal cu castrarea lor spirituală, precizează Dughin". "Dreptul contemporan universalist (care copiază în linii mari dreptul roman) recunoaşte în calitate de subiecte politice doar statul şi individul". De aceea există "codul drepturilor statelor" şi ale "omului", pe când noţiunea de "drepturi ale poporului" lipseşte (Dughin, p.70).

4. Analiza eurasiatică şi geopolitica ortodoxiei în viziunea lui A. Dughin. Viziunea Pr. Prof. C. Galeriu asupra "perechilor spirituale". "Lumea ortodoxă e înrudită spiritual cu Răsăritul, iar catolicismul e un fenomen pur occidental", afirmă Dughin. Formulările teologice care stau la baza schismei din 1054 comportă elemente cu caracter geopolitic. Roma, susţine Dughin, "a respins învăţătura Sfinţilor Părinţi despre Imperiu, care nu este un aparat laic administrativ supus autorităţilor bisericeşti, cum voiau Papii, ci un *organism soteriologic* tainic, care participă activ la *drama eshatologică*" în calitate de

"piedică în calea Antihristului" şi ca organism al salvării universale, "catehon", despre care se vorbeşte în a doua epistolă a Apostolului Pavel către Tesalonicieni. Această afirmație a lui Dughin este cat se poate de nesigură. În realitate, în epistola a doua către Tesalonicieni Apostolul spune: "… dacă cineva nu vrea să lucreze, acela nici să nu mănânce" (II Tes. 3, 10). Iar scrisoarea Sf. Apostol Pavel către tessaloniceni cuprinde, în cele trei capitole, următoarele: la capitolul 1 laudă credința Tesalonicienilor, la cap. 2 precizează că Antihristul va veni înaintea venirii lui Hristos şi la cap.3 face "îndemn la rugăciune pentru răspândirea Evangheliei". Ce susține Dughin despre ortodoxie şi imperiu, în speță, despre relația dintre acestea?

Geopoliticianul rus consideră că imperiul, în particular cel rusesc, este un "organism soteriologic", adică un instrument al eliberării universale. El împărtăşeşte, iată, învățătura despre *rolul sacral al Imperiului şi împăraților*.

Pe de altă parte, el găseşte o filiație directă a libertății spirituale şi lingvistice din glosolalia apostolilor în ziua Cincizecimii. Care pot fi replicile posibile la această concepție soteriologică asupra imperiului?

Vom sesiza, mai întâi, că Imperiul, *ca linie paralelă la autoritatea Bisericii şi deci la misiunea Cuvântului,* este categoric respins de Biserica creştină. Şi ca să nu fie vreun echivoc în ce priveşte invocarea Învățăturii apostolice pentru interpretarea imperiului ca "organism soteriologic", citim în cap. 3, versetul 12, a aceleiaşi epistole, în care Sf. Apostol Pavel descurajează pe cei ce *pretind a fi ei,* în afara Bisericii, a Sf. Apostoli şi a preoților, răspânditori şi propagatori ai Cuvântului ("pentru că auzim că unii de la voi *umblă fără rânduială*, nelucrând, ci iscodind") şi zice:

"Dar unora ca aceştia *le poruncim şi-i rugăm*, în Domnul Iisus Hristos, *ca să muncească în linişte* şi *să-şi mănânce* pâinea lor" (II Tes. 3, 12).

În Epistola a II-a către Tesalonicieni a Sf. Ap. Pavel, cei ce se arată *umblători* şi deci *propagatori* ai Cuvântului pe o linie paralelă şi deci exterioară celor cărora le revine *misiunea de har* (preoții cu ascendent în Sf. Apostoli) sunt scoşi în afara Bisericii.

Două sau poate trei *idei* propagă Sf. Ap. Pavel în această chestiune: a) statornicia credinței şi respectarea predaniei; b) întemeierea oricărui act de viață pe munca şi pâinea proprie; c) scoaterea din Biserică a celor ce ies din autoritatea ei. Deci, Sf. Apostol respinge orice altă *linie de propagare* a Cuvântului Evangheliei dacă s-ar situa în afara *liniei Bisericii*. Prin urmare, nici vorba de imperiu ca "organism soteriologic". Iar ca lucrurile să fie clare, Sf. Apostol recomandă ca cei ce *ies* de sub cuvântul şi autoritatea ierarhiei *Bisericii* să fie "însemnați" şi "excluşi": "Şi dacă vreunul nu ascultă de *cuvântul nostru* [al celui ce este preot de har - n.n. I.B.] prin epistolă, pe acela să-l *însemnați* şi să nu mai aveți cu el *nici un amestec*, ca să-i fie ruşine" (II Tes. 3, 14). Pentru unul ca acesta care îndrăzneşte să creadă că poate fi "paralel" Bisericii în pretenția propagării Cuvântului, Sf. Apostol propune "scoaterea lui din Biserică", încat ideea Imperiului ca "organism soteriologic" se arată a fi mai degrabă antiapostolică.

Să recapitulăm ideile axiale.

Din 1054, subliniază Dughin, a fost definitivat dualismul geopolitic al ecumenei creştine şi ambele lumi au mers fiecare pe drumul său.

Replică posibilă la această teză: cele două lumi sunt de fapt una: *lumea creştină*, cu diferențe *confesionale*, nu *dogmatice*. *Despărțirea pe confesiuni nu creează lumi diferite*. Să examinăm celelalte enunțuri ale lui Dughin.

Până la 1453 (căderea Constantinopolului), Biserica Ortodoxă se identifica geopolitic cu soarta imperiului Bizantin.

Roma şi Constantinopolul erau două “mari spaţii” creştine.

Replică posibilă: Biserica ortodoxă nu s-a identificat cu *Imperiul* niciodată. Ierarhii au putut fi siliţi să se “supună” cumva, dar cuvântul Mântuitorului e clar: “Împărăţia mea nu e din lumea aceasta”. Iar, în Evanghelia lui Ioan, Iisus le spune ucenicilor: “Împărăţia lui Dumnezeu nu va veni în chip văzut. Şi nici nu vor zice: Iat-o aici sau acolo, căci, iată, Împărăţia lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru” (Ioan, 17, 20-21) Este un alt argument contra ideii despre imperiu ca organism soteriologic. În fine, Dughin caută corespondenţe teologice pentru dualismul geopolitic al celor două Europe:

Occidentul îşi are oglinda în teologia raţională a lui Toma d’Aquino

Răsăritul, la rândul său, îşi are oglinda în teologia mistică apofatică şi în monahismul fondat pe raţiunea inimii a sf. Grigore Palama.

Palama împotriva lui Toma d’Aquino, iată formula teologică ce reflectă esenţa dualismului geopolitic al Orientului creştin şi al Occidentul creştin, în viziunea lui Dughin.

Replici popsibile:

formulă teologică nu reflectă o stare *din lume*, fie ea şi geopolitică;

Palama şi d’Aquino nu sunt *potrivnici*, ci *complementari;*

în genere, Occidentul şi Orientul au funcţionat spiritual prin *perechi* nu prin *opuşi* (Pr. C. Galeriu);

în primul mileniu: Sf. Maxim Mărturisitorul şi Papa Martin al Romei au pregătit formula dogmatică a Sinodului al VI-lea Ecumenic din 680 referitoare la cele *2 naturi şi voinţe unite* în persoana divino-umană a lui Iisus (P. pr. C. Galeriu);

Papa şi-a sfârşit viaţa în exil, iar Sf. Maxim Mărturisitorul i s-a tăiat limba şi mâna dreaptă (ibidem).

În perioada contemporană, subliniază P. pr. C. Galeriu, o altă “pereche”: Rudolf Otto şi Mircea Eliade, istorici ai religiilor, care au evidenţiat rolul *sacrului* ca fundament al naturii şi devenirii umane (ambii au reîndreptat *axul* spiritual din răsturnarea lui freudo-marxistă).

În sec. XX, marii teologi Dumitru Stăniloae şi Karl Rahner, cu “teme dogmatice dătătoare de speranţă pentru dialogul dintre cele două Biserici, Ortodoxă şi Romano-catolică”, ilustrează o altă pereche spirituală în şi prin care s-a afirmat complementaritatea şi nu opoziţia geopolitică a celor două Europe.

În fine, o altă pereche este tocmai cea ilustrată de către Sf. Grigore Palama (1296-1359) şi Sf. Toma d’Aquino.

Metoda “perechilor spirituale” utilizată în “geopolitica creştinătăţii europene” îi aparţine Pr. Prof. Ctin. Galeriu (Cf. Pentru cele *trei perechi spirituale*: “Vestitorul Ortodoxiei”, martie 2001, p.16: sinteză a conferinţei “Aportul Ortodoxiei la Europa Unită”, ţinută la Nuremberg, 23 februarie 2001)

Alte trăsături ale ortodoxiei, evidenţiate de către A. Dughin ca trăsături ilustrative pentru diferenţele dintre Occidentul şi Orientul european:

Contemplarea mistică a luminii proniatoare, în Răsărit.

Glosolalia liturgică a Bisericilor locale versus universalismul catolic, latinofon etc. Aceste trăsături sunt cu adevărat deosebitoare, dar nu conduc neapărat la un dualism geopolitic ci la ideea complementarelor spirituale europene. În fine Dughin indică drept

adversari ai Ortodoxiei lumea necreştină, pe de o parte, şi lumea creştină a Occidentului ("turbanul turcesc şi mitra latină"). În fapt, însă,

aceste lumi sunt "parteneri de dialog" nu "adversari de război". Dughin nu se referă la adevărații duşmani ai Ortodoxiei care se află la rădăcina celor două mari invazii ale păgânismului în sec.XX: comunismul şi nazismul, după cum nu spune nimic despre idolatria consumeristă şi despre cezaro-papismul răsăritean. Tot astfel, el nu spune nimic despre marile erezii începând cu "luminații" şi continuând cu "Bisericile proudhoniene şi saint-simoniene" etc. Ce se poate spune, aşadar, despre Ortodoxia postbizantină? Dughin formulează următoarele trăsături:

a) Căderea Costantinopolului (1453) a adus după sine separarea lumii ortodoxe în două părți, diferite "geopolitic şi teologic".

b) Bisericile din zona controlului statelor neortodoxe (a Imperiului Otoman) "făceau parte din punct de vedere administrativ din aşa-numitul *millet*" ortodox care includea pe greci, sârbi, albanezi, bulgari, arabii ortodocşi (cu cele trei figuri: Patriarhul Constantinopolului, Patriarhul Alexandriei şi Patriarhul Antiohiei);

b) zonele cu statut aparte: Patriarhul Ierusalimului şi Bisericile autocefale din Cipru şi Sinai;

c) zonele sud-est europene, distincte atât de Rusia ortodoxă cat şi de zona aflată în aria "turcocrației". Imperiul soteriologic este înlocuit aici de viziunea unui "cosmos" care participă la taina liturgică şi primeşte valențe "eshatologice"; e un fel de "univers soteriologic", care atinge un prag de *criză* în viziunea "apokatastazei" origenice. Deci axa opoziției este în această a treia zonă "imperiul soteriologic" versus "liturghia cosmică sau, cu termenul lui Zizoulas, "cosmologia euharistică". Ideea apare în cuvintele voevodului creştin al Țării Româneşti, Mircea cel Bătrân, adresate lui Baiazid: "Şi de aceea tot ce mişcă-n țara asta, râul, ramul / mi-e prieten numai mie, iară ție duşman este/ Duşmănit vei fi de toate, fără-a prinde chiar de veste". Este evident că românii n-au avut aceeaşi condiție cu sârbii, bulgarii şi albanezii după căderea Constantinopolului, căci vreme de 200 de ani, în acest spațiu, s-au derulat "războaiele cu Imperiul Otoman" ale *statelor voievodale creştine,* într-o vreme când Rusia oscila între formula de "stat tătar" şi cea de "stat vareg", *dualism geopolitic* pe care încă nu l-a absorbit, se pare, deşi, cu Petru cel Mare, s-a extins formula "statului vareg".

Să reținem în formă schițată celelalte idei ale lui Dughin referitoare la geopolitica ortodoxiei.

Rusia a evoluat, din sec. Al XV-lea, în formula "Moscova-a treia Romă". cele trei sectoare ale ortodoxiei, în lumina analizelor lui Dughin, sunt:

a) "millet"-ul
b) autocefaliile (Cipru, Sinai)
c) Rusia – A treia Romă

În realitate, sunt patru sectoare:

a) millet-ul
b) autocefaliile
c) Rusia – a treia Romă
d) statele creştine voievodale (Byzance apres Byzance)

La ele se poate adăuga "Patriarhatul Ierusalimului".

Existența celor *cinci sectoare* face din ortodoxie, *o lume pluricentrică,* nu *monocentrică,* încă de la căderea Constantinopolului

Instaurarea în Rusia a Patriarhatului şi proclamarea Moscovei “a treia Romă” se află în raport direct cu destinul mistic al Ortodoxiei ca atare, apreciază Dughin, făcându-se exponentul unui filetism sui generis din care au şi izvorât soteriologiile în care a alunecat lumea rusă în tot secolul al XX-lea. Argumnetul lui Dughin pentru ideea sa este acela conform căruia, după căderea Constantinopolului, Rusia a fost singurul *mare spaţiu* geopolitic unde a existat şi *politica ortodoxă* şi *Biserica Ortodoxă.* Rusia, mai afirmă el, a devinit succesoarea Bizanţului atât din *motive teologice* cat şi la *nivel geopolitic* (p.156, mss). “Moscova a moştenit, împreună cu statutul de *obstacol împotriva sosirii fiului morţii*” şi problematica geopolitică a Constantinopolului. În raport cu această misiune soteriologică universală, Rusia, apreciază Dughin, s-a lovit de “mitra latină” şi de “turbanul turcesc”.

Din momentul în care Rusia a intrat pe scena geopoliticii ortodoxiei, practic, lumea ortodoxă se divizase în două părţi:

linia care atribuia Moscovei “funcţia eshatologică bizantină”;

linia antimoscovită împărtăşită şi de Ortodoxia grecească, ce îmbrăţişează ideea că “învăţătura spiritual-politică” este o “doctrină exclusiv religioasă de salvare individuală”.

În consecinţă, conchide Dughin, "întreaga responsabilitate istorică revenea ţarilor ruşi, bisericii ruse şi poporului rus" (ibidem)

Este evident că orgoliul naţionalist afectează vederile lui Dughin, căci: Bizanţul după Bizanţ a fost, întâi, operă de moştenire sud slavă, prin *ţaratul de Târnovo* al ţarului Ivan al IV-lea al Bulgarilor. A urmat “Ştefan Duşan al sârbilor”. În fine, formula de *Byzance apres Byzances* va reuşi pe deplin, ca *formulă de stat creştin şi de spiritualitate creştină,* prin Ştefan cel Mare, Mircea cel Bătrân etc.

Aceştia vor susţine războiul de 200 de ani cu Imperiul Otoman, până la Matei Basarab şi Vasile Lupu, care vor fi urmaţi de cei doi voievozi tragici: Brâncoveanu şi Cantemir cu care se încheie *ciclul românesc al Postbizanţului*.

Facem constatarea că formula statului voievodal românesc a făcut sinteza între *catehon* şi *eshatologia dogmatică* prin ideea “litughiei cosmice” şi a “statului creştin / adică a statului de apărare a neamului creştin, nu de expansiune”, pur şi simplu. Între timp intrase în scenă Petru cel Mare şi astfel începea ciclul rusesc al Postbizanţului. Până atunci “factorul rusesc” încă nu contase în istoria Europei. Rusia era, mai degrabă, o “arie externă” cu “centrul în sine însăşi”, un *altceva.* Paralel cu [acest ciclu] s-a format concepţia poporului rus ca “popor ales”.

Ce putem răspunde acestor idei? Să pornim de la cateva constatări. Cu Petru cel Mare în Rusia şi cu Pacea de la Westphalia în Occident se schimbă peisajul geopoliticii spirituale a Europei. Accentul se mută, în Rusia, de pe instituţia Patriarhatului (desfiinţat) Moscovei spre *Sinodul* (înfiinţat la Petersburg). Linia laică şi cea eshatologică se despart.

În Occident modelul catolic tradiţional lasă loc consolidării *statelor naţiuni*. Lumea ortodoxă n-a alunecat toată sub controlul *fanarioţilor* (a clerului grecesc de sub supunerea Constantinopolului). În sec. al XIX-lea, lupta pentru independenţă naţională face din popoarele sud-estului popoare de concurenţă între tendinţa rusofilă şi tendinţa fanariotă. cat priveşte Rusia, aceasta intră în ceea ce Dughin a numit *perioada ei petersburgheză*, cu trăsăturile următoare:

- Petru cel Mare creează “statul petersburghez”, separat de Ortodoxia rusă;
- Apare protestantismul, care va influenţa reformele lui Petru cel Mare;

- Protestantismul era împărţit între luteranismul prusac (concentrat în statul prusac, fondat pe critica Vaticanului de pe premisele Noului Testament, "reproducând pretenţiile Ortodoxiei faţă de catolicism") şi calvinismul anglo-elveţiano-olandez (devenit religie de stat în Anglia, bazat pe criticarea Romei de pe poziţiile Vechiului Testament);

- Însă, în vreme ce în Occident, catolicismul merge până la capăt şi cedează poziţia "statelor-naţiuni", în Rusia Romanovii se opresc la jumătate, asemenea "modelului prusac";

-se declanşează acum o încordare geopolitică: între Rusia, Imperiul Austriac şi Imperiul Britanic, în şi prin care se exprimă, de fapt, opoziţia între Ortodoxie, catolicism (Austria) şi calvinism (Anglia).

În acest spaţiu de *inter-confinii* au trebuit să se descurce ţările române. Acestea au folosit alte liniamente: uniaţia, statul creştin voievodal, cosmologia euharistică (liturghia cosmică) sau "creştinismul cosmic" fără "stat soteriologic". Rusia avea interese comune cu Austria contra Imperiului Otoman şi diferite de Anglia (care susţinea Imperiul Otoman). Formula lui Petru cel Mare va altera "doctrina poporului ales" şi soteriologia celei de-a treia Rome (interesele politice devin predominante faţă de cele religioase); factorii religioşi sunt folosiţi mai mult ca pretext pentru manevre politice. Apare o formulă concurenţială la cea "petrinică" şi anume formula "movileană" de "confluenţă" a diverselor spaţii europene nu de "confinii" între acestea. Petrinismul şi movileanismul sunt două *doctrine sociologico-politice* reprezentative ale ortodoxiei în chestiunile relaţiilor occidentalo-răsăritene: una merge spre "pseudo-morfoză" (petrinismul), cealaltă spre sinteză (movileanismul). Această distincţie a fost operată, întâi, de reputatul istoric al spiritualităţii răsăritene, Dan Zamfirescu.

5. Eliberarea naţională a popoarelor ortodoxe. Una dintre temele de interes ale studiului geopolitic al lui Dughin este aceea a eliberării naţionale a popoarelor ortodoxe, mişcare pe care Dughin o asimilează marelui proces de expansiune a imperiului soteriologic rusesc, interpretare care intră în conflict, evident, cu geopolitica statului naţional. Factorul religios a jucat, desigur, un rol însemnat în eliberarea de turci, dar de aici şi până la asimilarea celor două procese este un drum lung şi de fapt un salt în gol. Să reţinem, deocamdată, factorii eliberării în lumina analizelor lui Dughin:

- degradarea puterii politice a turcilor (la care a contribuit şi iluminismul şi Franţa curentelor moderniste);

- agenţii ruşi şi-au concentrat eforturile în Grecia şi Balcani spre a susţine pretenţiile ortodocşilor;

- renaşterea religioasă a popoarelor ortodoxe: complex de idei naţionaliste, presimţiri mesianice de caracter eshatologic, mistica naţionalismului etc. La acestea se adaugă fenomenul megaloideilor:

- apar concepţiile geopolitice ale Greciei Mari, Bulgariei Mari, Serbiei Mari, României Mari etc.

- Grecia năzuia să recucerească teritoriile greceşti de la Turci şi să edifice *Noul Bizanţ,* să restaureze puterea imperială şi supremaţia Patriarhului Constantinopolului. Această concepţie s-a numit *Megalo-Idee* (Marea Idee), remarcă Dughin.

Realizarea Marii Idei s-a izbit de interesele geopolitice ale altor popoare ortodoxe (Grecia îşi va cuceri statul independent la 1830 şi îşi dublase teritoriul la 1913 în urma războaielor balcanice. Ei cereau anexarea Macedoniei, Thraciei etc.)

Apogeul Megalo-Ideii a fost eliberarea Cosnantinopolului (Istanbul) de sub turci. Turcia lui Atâturk i-a zdrobit pe greci şi a forţat populaţia greacă din Anatolia să se strămute pe pământurile greceşti. "Fanarioţii şi patriarhul Constantinopolului n-au salutat lupta de eliberare a grecilor, căci căderea turcilor a fost catastrofală pentru supremaţia spirituală a fanarioţilor". De aceea "naţionalismul grecesc şi Marea Idee au fost promovate iniţial de organizaţii secrete de tip masonic, în care rolul cel mai important l-au avut agenţii de influenţă ruşi şi adepţii iluminismului francez". Să sintetizăm ideile lui Dughin în această chestiune:

Apogeul Megalo Ideii: căderea Constantinopolului;

Războiul Turciei lui Atâturk cu Grecia Megalo-Ideii;

Fanarioţii şi Constantinopolul vs mişcările de eliberare naţională;

Rolul organizaţiilor masonice în mişcările de eliberare naţională.

Tot acum, subliniază Dughin, se afirmă ideea "Serbiei Mari" fondată pe precedentul statului balcanic imens din secolul al XVI-lea. La 1815 sârbii obţin o oarecare independenţă sub Obrenovici şi Caragheorghievici (aceştia români de origine). La 1903, Obrenovicii au fost înlăturaţi (cu participarea serviciilor ruseşti) şi Serbia merge pe linia pro-rusă. La 1920 – pe timpul Caragheorghevicilor - a fost creată Iugoslavia, o zonă cu tensiuni şi etnice şi religioase.

6. Erorile lui Dughin la analiza României Mari. Eliberarea naţională şi afirmarea spirituală a românilor sunt procese pe care Dughin le plasează în contextul mai larg al dualismului geopolitic european, dar interpretarea sa capătă un caracter sui generis. Latinismul este socotit o ideologie impusă de uniaţie, iar ortodoxia este interpretată după un model de gravitaţie spre Moscova.

ROMÂNIA MARE (după Dughin) s-a afirmat pe următoarele liniamente istorice:

eliberarea de controlul turcesc şi rezistenţa la politica fanarioţilor;

tendinţele uniate (supunerea Bisericii Ortodoxe faţă de Vatican);

Biserica uniată era însoţită de latinism (glorificarea originii romane, rădăcinile latine ale limbii, etc.);

Biserica greco-catolică era susţinută de Austria, cea ortodoxă de Rusia;

fanarioţii promovau o politică pro-turcă;

"Ideea României Mari a avut un context ortodox univoc";

"Naţionalismul românesc are un caracter anti-grecesc;

uniaţia gravitează spre Roma şi Ortodoxia spre Moscova". "Regimul formal ateo-comunist a ocupat univoc poziţia Ortodoxiei subordonând acesteea, zice Dughin, confesiunile unite şi supunând *represiunii* minorităţile catolice"

Cum se explică, în acest caz, miile de preoţi ortodocşi aruncaţi în puşcării!? Deci represiunea a fost antinaţională şi anticreştină (de ateizare completă şi de suprimare a tuturor marilor valori naţional-creştine). Dacă ortodoxia este un fenomen de gravitaţie spre Moscova, atunci de ce-au fost interzişi Nae Ionescu şi Nichifor Crainic, care împreună cu grupul de la "Crinul Alb etc au fost toţi ortodoxişti şi au fost întemniţaţi?" De ce a continuat atacul contra ortodoxismului după '89?

Latinismul şi ideea originii romane nu erau idei şi ideologie uniate, ci idei şi ideologie universal româneşti (naţionale); accentele erau uniate, nu ideile;

ortodoxia nu gravitează spre Moscova, cum înclină a interpreta Dughin, ci are propriul ei centru de gravitație care este Iisus Hristos (eshatologie euharistică) şi o tradiție voievodal-creştină;

naționalismul românesc este creştin (nutrit de primatul sufletului şi de ritmul ortodox).

7. Albania ortodoxă. Albanezii sunt patru ramuri suniți (albanezi turciți), restul sunt albanezi bectaşi (sufiți), albanezi catolici şi albanezi ortodocşi. În privința albanezilor, Dughin înclină spre acelaşi tip de interpretare care vede în ortodoxie mai degrabă un fenomen de geopolitică a ortodoxiei răsăritene de gravitație rusească. La 1918, precizează Dughin, episcopul ortodox Fan Hali a devenit primul conducător ortodox (susținut de Rusia). Opoziția lui erau nu atât catolicii cat clerul grecesc ortodox din Albania (acelaşi dualism greco-rusesc). Fan Hali, cu orientare pro-rusă, a fost înlăturat de regele Ahmed Zogu. După sovietizare, Biserica ortodoxă a fost susținută de stat (comunist) şi abia după 1967, prin devierea maoistă, Albania s-a declarat "primul stat ateu din lume" persecutând credincioşii de toate confesiunile

La toate aceste interpretări care citesc în ortodoxie semnele gravitației geopolitice spre Rusia s-ar putea formula următoarele întâmpinări:

De ce au fost reprimați ortodocşii ruşi?

Oare n-a fost Rusia sovietică primul "stat ateu din lume?" şi deci n-a fost orientarea anticreştină funciarmente legată de statul sovietic?

III Dezvoltare europeană şi chestiunea federalizării

Europa unită – o idee şi un proiect. Conferințele lui Faust Brădescu asupra integrării europene. Federalizarea Europei este o *idee*, mult mai puțin un *proces.* Ca orice idee, ea reflectă o atitudine creatoare în fața realității. Sigur că, semnificativ, în asemenea cazuri, este cel ce se află în spatele atitudinii exprimate. Ce fel de realitate europeană se compune în atitudinea lui şi-n reprezentările sale. Pentru catolic, Europa creştină reclamă participarea Bisericii catolice la definirea ordinii, în conformitate cu acel cumul de învățături, care explicitează catholos-ul mediteranean. Pentru ortodocşi, lucrurile se complică, fiindcă o Europă în care nu capătă deplină expresie autocefaliile patriarhale, sinodalitatea şi sobornicitatea, rămâne o ficțiune. Pentru intelectualii postcomte-eni, suveranitatea intelectului face din "Entitățile internaționale" un temei suficient pentru o rapidă federalizare, indiferent de ce-ar crede catolicii, ortodocşii, protestanții etc., ori națiunile mici. Internaționaliştii îşi imaginează deja scaunele în noua incintă parlamentară a Europei.

Conferințele lui Faust Brădescu sunt consacrate tocmai acestei teme: "Europa unită". Prima conferință a lui Faust Brădescu îşi concentrează eforturile în examinarea acestui impuls politic spre federalizarea Europei în curgerea celor şase secole de "istorie europeană" propriu-zisă, din Quatrocento şi până astăzi. În ceea ce priveşte metoda urmată de Faust Brădescu în Conferințele sale, trebuie observat că ea ilustrează paradigma ştiinței politice. Conferențiarul este foarte riguros în ceea ce priveşte *profilul politic* al chestiunii şi mai puțin interesat de acele *forțe din fundal* care, în cele din urmă, au preschimbat mulțimea proiectelor şi a străduințelor federaliste în simple petece de hârtie, în tomuri care indică un singur lucru: neputințele autonomismului intelectual în

raport cu orice chestiune europeană. De la Marsilio din Padova (1279-1343) (la care Faust Brădescu nu face trimitere), cu al său *Defensor Pacis* ori Dante, cu *De Monarhia* şi până la proiectul din anii 20-30 al lui Aristide Briand, putem consemna, iată, permanenţa unui impuls politic, dar şi eşecul unui orgoliu, care se dovedeşte o nobilă închipuire susţinută de cel mai bizar mesianism, cel intelectual, prin care putem consemna, iată, un capitol de istorie europeană modernă, al cărui titlu ar putea să fie acesta: "Biblioteca proiectelor europene eşuate". Vreme de şapte sute de ani, intelectualii metropolelor apusului au scris proiecte care au eşuat mereu. Aceasta este de natură să ne prevină asupra totalei inutilităţi a acelui tipar intelectual, în care vedem că-şi pune speranţele (ori doar mimează) noua clasă politică europeană, tipar ilustrat de o întreagă – şi, vai, sterilă – categorie: ideologii şi analiştii politici. Împreună cu "făuritorul de proiecte", aceştia configurează una dintre cele mai stăruitoare iluzii ale Europei: iluzia ideologică. Iluzia pare a-l ademeni şi pe acest intelectual român de o remarcabilă luciditate, dar prea încrezător într-o paradigmă şi o disciplină, eşuate ele însele: politologia. Creată în aria şi prin desimea manifestărilor politice în istoria europeană a ultimilor o sută de ani, această paradigmă îşi vesteşte sfârşitul într-un moment în care "închipuirile" sale au devenit de-a dreptul bolnăvicioase. Conferinţele lui Faust Brădescu, trei la număr, examinează istoria ideii federaliste, frământările ideologice în jurul acestei idei în veacul nostru, spre a propune, în final, soluţii care par nutrite de acelaşi mesianism intelectual postcomte-an. Această particularitate nu micşorează însemnătatea acestor trei conferinţe, ba aş spune că o potenţează. Nimeni nu a reuşit atât de radical să aducă această chestiune pe muchie de cuţit, cum o face în cele trei conferinţe ale sale Faust Brădescu.

Vom urma liniile celor trei conferinţe, adăugând ceea ce se cuvine adăugat pentru a lumina şi puterea lor de iradiere şi trista iluzie care se degajă din spiritul lor. Unghiul în care noi privim chestiunea este acela al sociologiei spiritualiste sau noologice. O spunem de pe acum: cauza eşecului repetat al acestui proiect european este de esenţă spirituală. Este unghiul nou prin care privim chestiunea care face obiectul celor trei remarcabile conferinţe ale acestui "politolog" singuratic, al cărui destin este pilduitor: în "dosarul său de cadre" se pot pune două concluzii aflate în cea mai curată opoziţie - "naţionalist" şi "internaţionalist". Şi-a început cariera intelectuală ca legionar şi a ilustrat-o în pragul vieţii, în chip strălucit, ca internaţionalist mesianic, undeva, într-un colţ de Europă oarecare, chiar dacă acesta se numeşte Paris.

1. Istoricul ideii. Impresia puternică pe care ţi-o lasă lectura conferinţelor lui Faust Brădescu, consacrate istoriei ideii federaliste, este aceea că una dintre liniile majore ale istoriei europene ar fi tocmai evoluţia acestei idei şi a proiectelor croite în jurul ei. Această concluzie derivă din paradigma prin care se face lectura fenomenului, fiindcă, de îndată ce relativizăm această "paradigmă", vom identifica o linie diferită prin care s-au propagat alte frământări şi care se leagă de *mişcările spiritualiste* ale Europei, nu de cele *politice*. Conferenţiarul fixează corect, mi se pare, momentul pătrunderii ideilor federaliste în lumea europeană: 1300. El reţine doi mari iniţiatori ai ideii: Dante (*De Monarhia*) şi procurorul Pierre Dubois (*De recuperatione terrae sanctae*). Trebuie să observăm că secolul acesta este cel în care se desparte autoritatea socială, puterea temporală de autoritatea Bisericii, de puterea spirituală. Această separaţie ar putea explica eşecul endemic al ideii şi proiectului de unificare a Europei. Cum ar fi fost cu putinţă să vină unificarea Europei de la cei care contribuiseră la dezunirea ei lăuntrică? Chestiunea aceasta îşi păstrează veracitatea din secolul al XIV-lea şi până astăzi. Bătălia s-a dat,

atunci, pentru miza puterii temporale, adică pentru miza stăpânirii lumii. Papa pretindea pentru sine rangul de Pontifex Maximus în toate chestiunile politice. Elitele intelectuale şi religioase ale nordului şi centrului Europei nutreau, cu voie sau fără voie, ruptura dintre puterea politică şi cea religioasă.

Atunci, în secolul al XIV-lea, adică în mediul acelei rupturi şi din substanța ei, se prefigurează ideea *omului politic autonom*.

Acum apare societatea politică şi tot acum apare distincția dintre individualitatea psihologică şi persoana religioasă. Două linii de separație se inaugurează acum:

a) între masa politică şi comunitatea religioasă (în una şi aceeaşi populație);

b) între omul credincios şi individualitatea psihologică, în una şi aceeaşi persoană. Aceasta este, în esența ei, dubla ruptură a epocii celei noi şi de ea se leagă întreaga evoluție europeană a următorilor şase sute de ani.

Ceea ce începuse a conta atunci era omul politic, nu autoritatea religioasă, iar între factorii ordinii, pe primul loc începuse a se pune *societatea politică* (voința generală) şi nu *colectivitatea religioasă*. Această separare este clar expusă la un Marsilio din Padova (*Defensor Pacis*) şi cu ideea aceasta vor lucra Dante în "*De Monarhia*", Machiavelli în *Il Principe*, Th. Morus în "*Utopia*" şi, mai ales, contractualiştii, avându-l în frunte pe Th. Hobbes (1588-1679).

Atâta vreme cat va persista ruptura, această dezunire lăuntrică, ideea unificării Europei nu va reuşi. Aceşti "intelectuali" creați de fracturarea aceea a spiritului european vor propune proiecte succesive, dar nu vor putea să-şi vindece dezunirea lăuntrică şi astfel proiectele lor vor eşua, ori vor asculta de imperative obscure spre unificări de tip totalitar. În locul convingerii lăuntrice, ei sunt atraşi de tirania necesității, ba chiar justifică recursul la forță, ca Emerico Cruce (spre 1623). Acela preconiza, în planul său de unificare, cum arată conferențiarul nostru, blândețea, dar, în caz de necesitate, forța. În numele necesității s-au comis crime morale şi fizice, torturile gulag-ului comunist, toate s-au fundamentat pe tirania necesarului. Omul acesta dezunit lăuntric nu va putea unifica Europa; cel mult o va totaliza sub cele trei chipuri la care se referă Bernard-Henry Levy în cartea sa, *Barbaria cu chip uman*: tehnocratic, sexual şi revoluționar. "Tehnica, dorința şi socialismul: iată într-adevăr cele trei figuri - marcă ale tragediei contemporane (...), cele trei amenințări care planează asupra destinului Occidentului. Atenție mărită la totalitarismul cu chip tehnocratic, sexual şi revoluționar. Aş putea spune că (...) se pregăteşte un secol de barbarie, iar totalitarismul cu întreit chip se va pune în slujba lui".

În fața acestei realități totalitare latente, ideea lui Faust Brădescu de a se crea "Entități Internaționale, capabile să constituie nuclee de raliere şi centre de difuzare ale ideilor federaliste" trezeşte amare reticențe. Să ne imaginăm că aceste *Entități internaționale*, cu centrele lor de difuzare şi cu nucleele de raliere, vor intra pe mâna acestor internaționalişti ai celor trei totalitarisme şi în numele acceptării în Unitatea Europeană vor impune totalitarismul sexual, cum o arată porunca liberalizării relațiilor homosexuale, formulată în numele unității pan-europene. Acest totalitarism va fi refuzat, evident, în numele adâncului omenesc şi al spiritualității Europei creştine, pe care, iată, cele trei totalitarisme, cel tehnocratic, cel revoluționar, neokominternist şi cel sexual, globalist, ajung s-o nege iarăşi spre anihilare. Europa creştină şi Paneuropa Consiliului Europei sunt, iată, mai degrabă entități diferite şi cel mai mare inamic al Uniunii Europene este tocmai *Entitatea internațională*, cu centrele ei de difuzare şi cu uriaşele sale resurse. Ce ironie! Din punctul nostru de vedere, rădăcina eşecului este acolo, în

Quatrocento-ul care-a rupt unitatea interioară a spiritului european. Europa se va strădui să refacă unitatea şi-n această străduinţă se încadrează şi lunga serie de promotori ai proiectelor de federalizare europeană la care se referă prima conferinţă a lui Faust Brădescu. Oricum, înainte de a relua, în schiţă, seria evidenţiată de acest mare doctrinar al ideilor politice europene, vom reţine că temele mari ale culturii europene depun mărturie despre marea presiune a rupturii.

Stăruim asupra ei, fiindcă ea ni se înfăţişează a fi principala cauză a eşecului proiectelor de unificare. Dacă ar fi să anticipăm partea finală a acestui studiu introductiv, vom spune că "centrele de difuzare" şi "nucleele de raliere" ale noii Entităţi Internaţionale, extinse în Europa excomunistă după 1989, nu vor putea servi proiectului unificării, ci pe acela al dezbinării. Cel care a citit scrierile acestor "furioşi" va înţelege că Entitatea Internaţională creată spre a susţine noul proiect de unificare îşi are inamicii în interior, nu în afară. Ea va eşua din cauza "spiritului primar agresiv" pus în mişcare de aceste "centre de difuziune" şi "nuclee de raliere" ale noii Entităţi Internaţionale ce fusese creată totuşi pentru a susţine Unificarea Europei. Însă ruptura aceasta este veche, cum vedem. Ea coboară adânc, în secolele treisprezece şi paisprezece şi sapă la rădăcina proiectelor generoase ale acestor "misionari" adevăraţi ai federalizării Europei de la Dante şi Marsilio, Dubois şi Marini, Suarez şi Cruce, Fenelon şi Sully, W. Penn şi Abatele de Saint-Pierre, până la Bentham şi Kant, Saint-Simon şi A. Comte, A. Briande şi Herriot Kalergi şi nemenţionatul, vai, în conferinţele lui Faust Brădescu, D. Gusti.

Să insistăm asupra acestei dezuniri lăuntrice a omului european, fiindcă, subliniem din nou, ea este cauza eşecului acestui proces mereu reluat şi tot ea este cauza pentru care în centrele de difuziune ale ideilor de unificare ajung agenţii dezbinării, ai perpetuării rupturii care, în realitate sunt ideocraţii celor trei totalitarisme: tehnocratic, sexual şi revoluţionar, pe care le utilizează alternativ, cu singurul scop - de a distruge unitatea spirituală, de neam şi de credinţă a omului european, ceea ce preschimbă Internaţionalele controlate de ei în maşini de război anticristic şi antieuropean.

Să ne întoarcem totuşi asupra momentului originar al rupturii şi asupra localizării acesteia. Ea s-a produs în Occident şi s-a nutrit, apoi, în acelaşi Occident, din chiar dezbinările secundare provocate de ruptură.

Ea s-a ivit mai întâi ca "mare schismă" la 1054 şi s-a repetat, tot ca mare zguduire religioasă, în marea mişcare a reformei.

Să reluăm, în parte, demonstraţia lui Faust Brădescu. Către 1300, pătrund în conştiinţa europeană primele idei federaliste care au o bază etico-teologică şi o exigenţă supremă în arbitrajul pontifical. Această exigenţă apare, mai cu seamă la procurorul Pierre Dubois, care căutase "să demonstreze că victoria Creştinătăţii asupra necredinciosului în Cruciadă ar fi fost mai sigură dacă naţiunile creştine ale Europei ar fi ajuns să se reconcilieze (...) sub forma unei confederaţii" şi, evident, sub arbitrajul Sfântului Scaun, care ar fi urmat să se folosească de un Consiliu (creator de directive şi instanţă judiciară), "jumătate ecleziastic şi jumătate laic" (cf. p 4, Conferinţa I). Pe partea cealaltă, "Dante nu mai încredinţa arbitrajul suprem lui *Pontifex Maximus* (Papa) ci-l depunea în mâinile împăratului." Semne, iată, ale unei rupturi mai profunde. Dar să ne întoarcem în epocă şi să aducem în lumină conformaţiile lăuntrice, dezbinările interioare care, de fapt, erau duşmanele reale ale oricărui proiect de unificare politică.

Experiențe spirituale fondatoare. Reacționarism şi ruptură la temelia Noii Europe. Oamenii "luminați" ai epocii ar fi dorit să unifice politic o Europă care fusese livrată dezbinării spirituale lăuntrice: între omul politic şi persoana religioasă, între societatea politică şi colectivitatea religioasă. Iar rupturile erau încă mai profunde şi insolvabile şi din aglomerarea lor se va nutri Reforma.

Încat, dacă voim să înțelegem eşecul unor proiecte precum al lui Dante sau Dubois, va trebui să coborâm în miezul frământărilor spirituale adânci din care se şi năştea Europa Nova. Iar acolo, în adâncurile noologice regeneratoare, semnificative, sunt opere ca cele ale lui W. Ockham, John Wycliff şi J. Hus sau Jeronim din Praga iar în spațiul răsăritean, Sf. Grigorie Palamas şi toată seria hesiaştilor. Ce alte documente sunt mai lămuritoare pentru cunoaşterea acelei societăți în adâncă transformare, care cuprinsese în rețelele ei Anglia, dar şi Boemia, decât exact operele acelor mari teologi care atestă că secolele al paisprezecelea şi al cincisprezecelea ilustrează o "epocă de ruptură", o turnantă a mileniului? Prin aceste "documente spirituale" ni se atestă că o nouă paradigmă se instalase în orizontul lumii europene.

Fenomenul mutației paradigmei a răscolit toată lumea aceea nouă şi veche totodată, căci nu era uşor să stabileşti locul "puterii din lume" (la care se referă noua paradigmă) față cu "puterea lui Dumnezeu". Cei ce-au trăit plenar această frământare au fost şi cei care-au participat în chip decisiv la modelarea noii lumi. În Europa se năştea, alături de lumea catolică, una nouă, lumea Reformei, care va şi diferenția Europa Centrală de cea mediteraneană. Agenților acestei transformări spirituale profunde le revine inițiativa unei noi *experiențe spirituale*, care i-a condus la tema puterii mundane, temporale (din lume) şi la ideea că Dumnezeu se adresează lumii ca Dumnezeu, prin duhul limbilor naționale. Operele celor trei mari "trăitori" amintiți mai sus depun mărturie asupra acelei mutații.

Din asemenea "documente" aflăm informații decisive (cruciale şi revelatorii) asupra unui fapt sau fenomen noologic axial, căci a schimbat axa şi condiția Europei: triumful limbilor naționale în cea mai importantă instituție spirituală a Europei - Biserica. Fenomenul acesta se încadrează tipologic în seria care începe cu ziua Cincizecimii, adică tocmai cu revelația esenței/duhului dumnezeiesc al limbilor naționale. Atunci, în acea zi, Duhul Sfânt s-a coborât în lume în haina de foc a limbilor tuturor celor aflați în Galileea neamurilor. Logosul se manifesta în lume, direct şi în chip paradoxal, în ființa de foc duhovnicesc a limbilor naționale:

"Şi când a sosit ziua Cincizecimii, *erau toți împreună* în acelaşi loc. Şi din cer, fără veste, s-a făcut un vuet, ca de suflare de vânt ce vine repede, şi a umplut toată casa unde şedeau ei.

Şi li s-au arătat, împărțite, limbi ca de foc şi au şezut pe fiecare dintre ei.

Şi s-au umplut toți de Duhul Sfânt şi *au început să vorbească în alte limbi*, precum *le dădea lor Duhul a grăi*" (Fapte, 2-1,2,3,4).

Atunci, în ziua Cincizecimii*,* prin acel fenomen protoaxial, de nooloogie prototemporală, s-a confirmat prin Duhul Sfânt paradigma graiurilor, euxinia lui Dumnezeu în ceea ce priveşte limba liturghiei şi a rugăciunii. Ce ne spune această paradigmă? Ea confirmă că, în ființă, suntem "toți împreună", cum erau şi apostolii (Fapte, 2-1) dar în Duhul Rugăciunii şi deci al graiului către Dumnezeu vorbim "în alte limbi", precum ne dă nouă "Duhul a grăi", adică întăriți în Duhul de foc pe care Dumnezeu l-a aşezat în spiritul limbilor naționale.

Însă, faţă cu revelaţia pneumatică a Cincizecimii, Biserica vizibilă catolică a optat, mai ales după marea schismă, spre un "internaţionalism" latinofon, care a provocat o tensiune între Biserica clericală şi Biserica populară, ceea ce a condus la una dintre marile alunecări ale celei de-a doua eclezii, prin ruptura între autoritatea civilă şi cea ecleziastică, între politică şi religie, între divin şi civil. Întrucat ierarhia era a limbii latine, iar credincioşii erau ai Cincizecimii, a trebuit să intervină toată frământarea şi ruptura secolului al paisprezecelea, începând cu W. Ockham, acest mare franciscan, prin care Duhul din ziua Cincizecimii a grăit a doua oară răspicat, prin demonstraţia acestuia că "orice argument care urmăreşte să susţină dependenţa puterii civile de papă este sofistic". De ce-a trebuit ca acest franciscan să ceară despărţirea celor două autorităţi? Fiindcă "internaţionalismul" ecleziastic risca să rupă din nou Biserica de Popor şi să golească predicaţia de conţinut duhovnicesc. Fiindcă este stabilit la Cincizecime că Duhul Sfânt se comunică în limbile popoarelor, nu în limba intelectualistă şi deci internaţională a celor ce au monopolul discursului, indiferent cum este acel discurs. Acest adevăr se află mereu sub ameninţare cum se află sub ameninţare şi celelalte adevăruri revelate, şi Predica pe de Munte, şi Învăţătura Învierii, şi Parabolele, începând cu aceea a Semănătorului şi continuând cu cea a Talanţilor etc.

Cele două secole de internaţionalism ecleziologic compun un interval de tensiune cu Paradigma cincizecimii, care este "paradigma lingvistică a credinţei". Nici Ockham, nici Wycliff, nici Hus, n-au voit ruptura pentru despărţirea de Iisus şi sensul separării acela a fost, adică al separării de "puterea internaţionalistă" a Ierarhiei care pretinde pentru sine ambele autorităţi: *spirituală* şi *laică*. Dacă voieşti puterea din lume, atunci trebuie să ştii că regimul ei este diferit şi radical separat de puterea din cer şi că te poţi afla în eroare, chiar dacă eşti Papă. Încat nu poţi fi infailibil dacă vrei să stai în lume. Infailibilă este puterea lui Dumnezeu, dar puterea din lume nu este infailibilă. Logic se impunea, iată, ideea separaţiei celor două puteri, iar cel ce-a pus răspicat chestiunea a fost Ockham, însă el a făcut-o în numele şi întru apărarea de răstălmăciri a ideii şi funcţiunilor autorităţii divine. "Împotriva Papei «*mi-am făcut faţa ca o cremene*» (Isaia 50,7) astfel încat, cată vreme voi avea mâini, hârtie, călimară şi cerneală, nimic nu mă va putea abate de la combaterea zeloasă a erorilor sale: nici minciuna şi infamia aruncate împotriva mea; nici orice fel de persecuţie, *care-mi poate lovi trupul, dar nu şi persoana…*" ("Scrisoare către fraţi").

Pretenţiile Ierarhiei la supunere şi revendicarea condiţiei de infailibilitate în lume se izbeau, iată, de o reacţie atât de puternică încat, practic, toată lumea nordică va fi traversată de această prefacere spirituală, pe care n-o pregătea nici o altă mare schimbare. Pur şi simplu, mareea spirituală a lumii intrase într-o extraordinară fază a fluxului religios, "într-o vreme a încercărilor în care gândurile multora ies la iveală", cum scria tot Ockham în aceeaşi „scrisoare către fraţi", presimţind exact această teribilă maree noologică şi formulându-i realitatea sub ideea acestei "gândiri colective care iese la iveală", copleşitoare, scufundând în valurile ei relieful unei lumi catolice ale cărei rânduieli lumeşti începuseră a se osifica.

Despre această maree spirituală nu pomeneşte nici un alt document; o mărturisesc "documentele noologice" ale celor trei oameni ai epocii aceleia de turnantă: Ockham, Wycliff şi Hus. Profesor de logică (asemenea lui Ockham) şi teologie la Oxford, Wycliff intră în 1372 în serviciul coroanei şi în valul de frământări în jurul aceleiaşi mari chestiuni care bulversa spaţiul mental european, copleşindu-l prin acea teribilă maree

religioasă, care va fi Reforma. Va susține şi el "autonomia autorității civile față de cea ecleziastică", motiv pentru care papa îl va condamna într-o bulă în care-i aseamănă scrierile "cu tezele pervertite ale lui Marsilio din Padova", cel ce, în *Defensor Pacis*, va afirma cu aceeaşi forță despărțirea celor două planuri, al comunității religioase de colectivitatea politică, şi al persoanei religioase de individualitatea psihologică. Vom înțelege sensul de adâncime, resortul acestei teribile transfigurări a lumii nordice, numai dacă pornim de la cele două documente noologice ale lui Wycliff referitoare la organizarea grupului de "preoți săraci" şi la "Biserica invizibilă". Față de extraordinara ieşire în lume a Papei (care pretinde pentru sine unica autoritate legitimă în lume) se va şi isca marea mişcare de esență reactivă, o reacțiune care va primi numele de Reformă. Însă în toate era o întoarcere. "Preoții săraci" şi "Biserica invizibilă" erau exprimări ale acelei încercări de restaurare a Bisericii primare, cu observația că, la rândul ei, această nouă lume a Reformei aluneca, fără să sesizeze, în aceeaşi eroare a intramundaneității, fiindcă Biserica întrevăzută de Wycliff nu dezlumea Biserica ci încerca să îmbisericească deviat lumea, încat aceasta să se întoarcă la o prezumată stare de asceză în lume, proprie, chipurile, Bisericii primare. În fapt, noii "trăitori" vor aluneca în aceeaşi slăbiciune: după ce cuceriseră dreptul la rugăciune în limba poporului, cereau acum, iată, într-altfel, "stăpânirea" lumii. Miza rămăsese, în cele din urmă, aceeaşi: puterea care devenise prea mare, în mâinile papei. În proiectul lor se vădeşte aceeaşi țintă: stăpânirea lumii şi "reformarea" ei, nu credința ei. Respingând "Biserica vizibilă" şi "clerul îndulcit lumeşte", care se identificau cu Biserica vizibilă şi coruptă de la Roma, Wycliff propune soluția preoților săraci şi a "Bisericii invizibile", singura perfectă, care, evident, era purtată în lume în mintea şi prin metoda predicației nefastuoase, neautoritară şi neierarhică, până la individualizarea serviciului religios: "Ce motive există pentru a întreține în fast şi trufie un preot de lume gras, pentru a-i dărui cai frumoşi, şei elegante şi hamuri împodobite, care zornăie pe drum, şi straie extravagante, ce motive există, spun, ca săracii să îndure în schimb foamea şi frigul?" se întreabă în acel veac, Wycliff.

Soluția cea nouă propunea părăsirea bogăției lumii ca şi cum asceza în lume şi mutarea zidurilor catedralei catolice în gardurile vii ale comunităților de credincioşi aleşi ("predestinați") ar fi soluționat chestiunea în fața căreia acuzau de eşec Biserica oficială. Cel ce se minunează azi în fața edificiilor neoprotestante va constata că elanul acela din epoca lui Wycliff a preluat o direcție intramundană. Noile confesiuni vor să devină stăpânii lumii acesteia. Rămâne, din toată această masivă frământare noologică, ceva nou: ideea că „Biserica invizibilă" este cântarul noologic al stării de legitimitate a oricărei autorități din lume, Biserica invizibilă, fiind singura îndreptățită să fie "folosită ca o măsură pentru cercetarea diferitelor tipuri de autoritate omenească"[311]. Noi întărim, ca ortodocşi, că "Biserica invizibilă" este Biserica tainei liturgice şi a lucrării duhovniceşti, Biserica duhovnicească. O autoritate în care n-ar lucra Iisus şi darurile duhovniceşti (pe care grecii le numeau "caracter") este nelegitimă.

Lucrul acesta, pe deplin valabil, în adâncimea lui noologică, stârneşte rezistența lumii, de îndată ce Wycliff inaugurează modalitatea concretă de realizare a actului de cântărire a lumii. "Printr-o deducție în acelaşi timp logică şi teologică, Wycliff declară că singura autoritate omenească legitimă, din moment ce se aseamănă cel mai mult cu cea divină, este cea realizată prin împărțirea bunurilor": starea comunitară. Corolarul îl

[311] Cf. J. le Goff, p.182-183

reprezintă adeziunea profesorului de logică la revolta ţăranilor care cântau: «Pe când Adam săpa, pe când Eva torcea, baronul nu era?»[312]. Într-un asemenea sens, aici se produce şi alunecarea noilor trăitori, fiindcă, în cele din urmă lucrarea "Bisericii invizibile" se reduce, iată, la un fel de "*Biserică socială*", care se preocupă mai mult de *chestiunile sociale* decât de oricare altele. Cântărirea noologică a lumii, adică a legitimităţii structurilor ei este operă practică şi concluzia reformatorului este surprinzătoare: este legitimă acea autoritate care şi doar în măsura în care acceptă să se socializeze, adică admite "împărţirea bunurilor", regimul de "sociocraţie", am spune noi. Încat starea legitimată divin este, iată, starea comunitară. O asemenea teribilă concluzie teologico-metafizică pentru starea lumii a fost atât de copleşitoare, încat contrareacţia n-a întârziat şi ea a îmbrăcat expresia "contrareformei", adică a contrareacţiei lumii ierarhiei şi a instituţiilor asupra acestei lumi de "comunităţi simple", care, dacă nu vor izbândi în Europa Veche, vor triumfa în "lumea nouă".

Este drept că şi aici, pe noul pământ, lumea ascezei pionierilor frontierei n-a reuşit întotdeauna să transfigureze zidul de adversitate al lumii băştinaşilor în punte a iubirii. Cele două lumi nu s-au îmbrăţişat decât arareori, căci nu s-au întâlnit (întâmpinat) cu adevărat, decât tot arareori, şi adeseori glonţul pistolului a fost mai iute decât cuvântul iubirii celuilalt. La finele ciclului reformator, această lume a comunitarului va descoperi imperativul pe care-l respinsese cu atâta ardoare la începuturile sale, în vremurile lui Wycliff şi Hus, instituţia. Lumea nouă este astăzi confruntată cu acest dualism: instituţia şi comunitarismul îşi dispută chipul lumii în proiectul american, străduindu-se cu încordare spre starea aceea de coincidenţă a opuşilor – *coincidentia oppositorium (sau oppositorum?)* – care a fost gloria evului mediu european. Însă, lucrul cu adevărat *valid*, cea mai teribilă cucerire a Reformei, care s-a şi transmis, ca lucrare a Duhului Sfânt, omenirii, a fost ideea de "limbă naţională". Cu aceasta, într-adevăr, internaţionalismul ierarhia va fi învins şi astfel vor triumfa naţiunile creştine în epoca modernă, împlinindu-se astfel lucrarea Duhului Sfânt din ziua Cincizecimii. Lucrarea duhovnicească începuse atunci cu apostolii şi se împlinea, iată, cu această definitivă victorie a Logosului de foc prin înălţarea limbilor naţionale, cu adevărat, la rangul de limbi de adresare a lui Dumnezeu în lume către fiinţa popoarelor. În lumea ortodoxă, acel impuls care s-a şi exersat în primele traduceri ale Bibliei în limba naţională, s-a afirmat fără zguduirile Reformei, ca în lumea catolică. Aşa cum fusese ocolită de prima schismă, lumea ortodoxă va fi ocolită şi de această a doua zguduire, reformatoare, care, în schimb, a zguduit fruntariile lumii catolice. Despre împlinirea acestui ciclu de zguduire avem mărturie din cel de-al treilea document noologic european, legat de numele lui J. Hus, atât de teribil încat mişcarea cea nouă va prelua numele iniţiatorului ei, denumindu-se *husitism*. J. Hus va lua cunoştinţă de ideile lui Wycliff printr-o ocazie care justifică prin ea însăşi spiritul noilor prefaceri. Era anul revoltei ţărăneşti (1381) şi tot în acel an era şi "anul unei fastuoase nunţi regale" a lui Richard al II-lea al Angliei şi a Anei de Boemia. La ceremonie sunt mulţi studenţi cehi de la Oxford, care, întorcându-se în patrie vor purta cu ei ideile lui Wycliff[313].

Manuscrisul "De Dominio" şi lucrarea "Dialogus" ale lui Wycliff vor sluji lui J. Hus şi lui Jeronim de Praga să iniţieze o amplă mişcare în mediul universităţii. "Capela

---

[312] Le Goff, p.183
[313] ibid., p. 183

Bethleemului” va deveni centrul acestei mişcări. Aici va şi predica Hus începând cu 1402. “Pentru Hus, ca şi pentru Wycliff, un aspect deloc marginal al activităţii intelectuale îl constituie trecerea la limba naţională, ce devine un semn al conştiinţei unei opoziţii sociale (faţă de tagma bogaţilor), politice (faţă de germani) şi religioase (împotriva Bisericii romane)”[314]. Şi Wycliff şi Hus părăsesc Biserica limbii internaţionale în favoarea Bisericii limbilor naţionale. Părăsind *latina*, “care-i definea ca intelectuali” ei se delimitează de “spiritul internaţionalist”, care, prin “internaţionalismul” unei *limbi suprapuse*, cucerise însăşi Ierarhia. În lumea ortodoxiei româneşti, această trecere de la “internaţionalismul slavon” al ariei răsăritene la *Biserica limbii poporului* s-a făcut fără nici o zguduire şi fără de vreo transformare adusă tradiţiei Bisericii însăşi. Ea va rămâne ceea ce a fost: tradiţia Sfintelor Sinoade.

Gestul lui Hus (ca şi al lui Wycliff) simbolizează, în acelaşi timp, o extraordinară opţiune noologică: între internaţionalismul latinist al “republicii intelectuale” a evului mediu târziu, şi naţionalismul noii ere, care-l redefineşte pe intelectual în raport cu apartenenţa la un popor (o “naţiune”) nu ca în epoca veche, în raport cu apartenenţa supranaţională, la universităţile latiniste medievale şi postmedievale. “Traducerea textului biblic şi predicarea în limba poporului este dorită de amândoi (Wycliff şi Hus) «pentru a schimba lucrurile», şi nu doar pentru a se face înţeleşi de un auditoriu mai larg”[315]. De altminteri, linia de *confinium* între internaţionalism şi naţionalism nu mai poate fi retranşată şi, în cele din urmă, izbucneşte reforma, care va conduce la prima clătinare majoră a supremaţiei internaţionalismului în viaţa intelectuală şi va statua definitiv dreptul “textului eretic” (scris în limba naţională) să intre în universităţi. Oricum, acea linie de confinium este devoalată de Hus, înainte de a fi condus la rug: “Trebuie să aflaţi (scrie el către «toţi cehii credincioşi») că acest conciliu care mă condamnă nu a ascultat şi nici n-a citi cărţile mele în cehă, căci la conciliu erau numai italieni, englezi, francezi, spanioli şi nemţi […]”. Iată, dar, că nu conţinutul scrierilor lui Hus era cauza suprimării (căci conciliul era supranaţional, în raport cu ceha şi internaţional în raport cu alcătuirea lui; în el nu era nici măcar un ceh, ceea ce ne aminteşte de tribunalele Consiliului Europei de azi), ci exact ciocnirea dintre cele două mari formule: internaţionalismul şi naţionalismul. Deocamdată, prima formulă şi forţă îl putea suprima prin ardere pe rug pe Hus, dar curentul pe care acesta-l reprezintă nu va fi suprimat. În miezul său era cuvântul Cincizecimii, era Logosul în Limbile de foc ale Duhului limbilor naţionale. “Nu numai că limba latină, contextul intelectualului medieval, se fărâmiţase, dar opţiunea pentru scrierea şi predicarea în limba naţională devenea semnul unei opţiuni”[316]. Opţiunea nu era doar partinică, socială şi politică, ci profund spirituală, noologică şi viza condiţia eshatologică a omenirii. În lumina acestei opţiuni, *omul* nu se poate mântui decât în limba naţională a poporului său, fiindcă aceasta este proba că Logosul, Cuvântul “limbilor de foc” al Duhului Sfânt din ziua Cincizecimii a transfigurat însuşi duhul limbii, adică a triumfat în spirit, în Duhul popoarelor. Traducerea Bibliei în limbile naţionale este cel mai mare eveniment de la Înălţarea Domnului şi până astăzi. Acest fenomen n-a fost încă studiat pe măsură, nici în plan sociologic, nici antropologic şi nici în perspectiva noologiei şi a transformărilor spirituale pe care le-au suferit limbile naţionale în şi în jurul

[314] p. 183
[315] p. 184
[316] p.184

acestui eveniment noologic extraordinar. Din acest punct de vedere, limba română este laboratorul universal al acestor cercetări, fiindcă este singura limbă din lume care s-a născut odată cu naşterea poporului creştin, adică odată cu răspândirea Cuvântului Evangheliei şi prin care a renăscut spiritul limbii latine, însă în duhul naţionalităţii, ca limbă naţională neoromanică şi deopotrivă ca limbă a unei experienţe etnogenetice de naştere a unui popor creştin. Situaţia sa era ipostatică şi este comparabilă cu aramaica, latina şi greaca, cele trei limbi ale Evangheliilor, ale Cuvântului lui Dumnezeu. Limba română pare să fie singura pe deplin potrivită să dea răspunsuri la tulburătoarea chestiune a sinergetismului dintre Cuvântul Evanghelic Sfânt şi limba pământească. În toate celelalte cazuri, limba vernaculară a precedat Evanghelia; doar în acest caz ea s-a născut odată cu răspândirea mistică a Cuvântului evanghelic, ceea ce este un fapt unic în istoria universală. Un asemenea fenomen noologic n-a fost încă cercetat, deşi încercări în această direcţie nu lipsesc. Între cei ce-au îndrăznit mai mult este, bunăoară, C. Noica. Însă, cu adevărat, metoda aceasta a fost inaugurată cred, de către S. Mehedinţi, în celebra sa carte, "Creştinism românesc". Este un capitol de sociologie noologică, adică o contribuţie la cercetarea adâncimilor noologice ale limbii şi psihologiei poporului român.

Aici, conchidem, deocamdată, cu o trimetere fugară la reacţia metropolei de ieri faţă de insurgenţa lui Ieronim din Praga. Metropola de atunci era Parisul şi reacţia ei se exprimă prin cuvintele Cancelarului Gerson. Interogându-l pe Ieronim din Praga, el observă: "Ieronime, pe când te găseai la Paris te credeai un înger, viguros şi puternic în elocvenţa ta, însă ai tulburat universitatea susţinând teze eronate…"[317]. Pentru acel "rector", pacea universităţii, adică supremaţia netulburată a republicii intelectuale, universaliste, era mai importantă decât "adevărul" lui Ieronim, asupra căruia nici măcar nu se apleacă, aşa cum i-ar fi cerut doctrina creştină a smereniei. În locul unei "îndoieli de sine", el rosteşte, ca orice "procuror din lume", precum "procurorii de azi ai umanităţii" din aceleaşi metropole, sentinţa care va prefigura ghilotina mobilă a Revoluţiei Franceze din 1789: "însă ai tulburat universitatea susţinând teze eronate"…

Singurul său criteriu erau "urechile pioase", adică auzul fariseic al "omului aliniat" la doctrină; nu la chemarea Cuvântului adevărului, ci la doctrină: "Dacă o afirmaţie are un sens eronat, scandalos şi supărător pentru urechile pioase, ea poate fi pe bună dreptate condamnată…"[318]. Iată cum se propagă internaţionalele în lume. Dacă urechile agenţilor lor sunt scandalizate, lucrul acesta este suficient pentru o condamnare, pentru o excomunicare, pentru o purificare, pentru o moarte civilă, pentru o ardere pe rug, fie acesta rugul morţii civile, ori al morţii fizice.

A treia Europă. O experienţă spirituală la frontiera răsăriteană a Europei renaşterii. Faţă de frământările Reformei, care limpeziseră o chestiune şi, prin aceasta, oamenii epocii se învredniciseră să schimbe lumea, scrierile care ieşeau dintr-un mediu intelectual neafectat de noile clătinări şi căutări, mizau pur şi simplu pe "puterea din lume", ca şi cum Dumnezeu din cer n-ar avea nici o legătură cu lumea. În vederile lui Marini, bunăoară, ideea unei federaţii europene era subordonată direct eliberării Constantinopolului, iar instrumentul în serviciul acestei misiuni de pe pământ era o ciocnire între armate turceşti şi creştine. Pentru a forma acea antantă ofensivă ar fi trebuit,

---

[317] ibid, p. 184
[318] apud ibid. p. 185

în prealabil, să se realizeze o federație europeană, în fruntea căreia s-ar fi aflat o Curte de Justiție, compusă din reprezentanți ai tuturor Statelor federate, însărcinată să judece litigiile dintre federați şi să ia decizii impozabile tuturor. El expune proiectul său regelui Boemiei, prea mic, oricum, spre a-l impune, cum precizează Faust Brădescu.

În acel context se iveşte lecția cu adevărat exemplară la scara Europei a lui Ştefan cel Mare şi Sfânt. În lecția lui, ca şi în spiritul unor scrieri precum cele ale prințului Cantemir, citim deja profilul unei a treia Europe, diferită de cele două, care-şi disputaseră scena noii lumi până atunci. Acest peisaj este, desigur, incomplet fără lecția Greciei şi Rusiei. Însă, dacă Rusia petrinică datorează atât de mult occidentalizării sale forțate, Moldova lui Ştefan cel Mare şi Sfânt, ca exponent al dinastiei carismatice a Muşatinilor, prin filosofia creştină a războaielor sale, dar şi printr-un program iconografic ca cel al lui Petru Rareş, care desăvârşea programul spiritual al lui Ştefan.

Exemplaritatea epocii şi a faptelor lui Ştefan cel Mare, decretat de către papă însuşi "atlet al lui Christos", provine din faptul că el a găsit formula de rezolvare a "dezunirii lăuntrice", care a marcat şi marchează "inițiativa occidentală" (în istorie, în diplomație, în economie şi, evident, în cultură). Formula domnului Țării Româneşti a Moldovei ar putea fi desemnată printr-o sintagmă, pe care primul a gândit-o, în legătură cu figura marelui voievod, Simion Mehedinți, şi anume: "primatul sufletului". Acest imperativ este prezent în tot ceea ce a întreprins Ştefan cel Mare. Aflăm de la Cronicarul polonez Dlugosz că, după victoria din lunca Bârladului, din 1475, a lui Ştefan cel Mare contra Sultanului Mahomed, care venise cu o sută douăzeci de mii de oşteni să-l strivească, victorie care a uimit Europa acelei vremi (de vreme ce vorbesc despre ea cu admirație cronicarii polonezi), Ştefan dă ordin de zi, prin sunet de clopot în toată țara, în toată oştirea şi peste toată suflarea Moldovei, *să se țină post şi rugăciune*. "Nu s-a îngâmfat Ştefan, zice cronicarul polonez, în urma acestei biruințe ci a postit patruzeci de zile cu pâine şi apă. Şi a dat poruncă în toată țara să *nu cuteze cineva* să pună pe seama lui acea biruință, ci numai pe a lui Dumnezeu – măcar că toți ştiau că izbânda din ziua aceea lui i se datora".

"Ceea ce înseamnă, comentează S. Mehedinți, că la o mie patru sute şi chiar mai târziu, *vechea evlavie dacică* era *încă vie* în *inima neamului* din Carpați. *Primatul sufletului şi socotelile cu veşnicia* rămăseseră întregi ca un fel de coordonate neclintite în sufletul etnic (…). Mai încoace, acelaşi ritm pulsează în organismul poporului român şi astfel apare *mişcarea*" aceea spre jertfă a generației interbelice, pe care Mehedinți o şi menționează, ca fiind "o mişcare națională, religioasă şi pedagogică" şi citează probator din cel care-a reprezentat-o exponențial: «Voi căuta să dezvolt [la] tineri …. în primul rând voința: prin marşuri lungi, încărcați de poveri, executate pe ploaie, vânt, căldură tropicală, frig, noroaie, în cadență şi aliniere, cu ceasuri întregi de interzicere a vorbitului (…) Prin obligația de a fi aspri cu ei înşişi»" (citat de S. Mehedinți). Şi mai departe, tot după Mehedinți: "să sufere pentru a se oțeli, să se jertfească pentru a se deprinde cu depăşirea propriei persoane, slujindu-şi neamul".

Nu în educația "spartană" stă noutatea şi particularitatea acestei "manifestări", ci în ideea închinării unei vieți de jertfă şi suferință pentru slujirea neamului. Înțelegem, prin remarca lui S. Mehedinți, că mişcarea tinerei generații interbelice a fost "diastola istorică a ritmului ortodox al neamului". "Din suferința noastră, e consemnat în aceeaşi scriere citată de Mehedinți, va ieşi ceva mai bun pentru neamul acesta (…). Din petrecerea şi traiul tihnit al fiilor lui, un neam n-a câştigat niciodată nimic. Din suferință totdeauna a ieşit ceva mai bun pentru el". "Izbutisem să găsesc un *rost al suferinței noastre,* scria

omul atât de controversat al acelei generații interbelice, noaptea, în celula închisorii, şi, în acelaşi timp, un sprijin moral pentru aceste ceasuri triste. M-am sculat atunci, m-am pus în genunchi şi m-am rugat: Doamne, luăm asupra noastră toate păcatele neamului. Primeşte-ne suferința de acum. Fă ca din această suferință să rodească o zi mai bună pentru el".

În faptele lui Ştefan răzbate, iată, diastola ritmului ortodox, a ritmului sufletesc creştin. Rostul oricărei inițiative, cum ar fi şi aceasta a realizării unei unități federative a Europei, aşadar, este ca ea să fie în istorie diastola ritmului creştin, adică să devină cu adevărat un cadru spiritual în şi prin care să rodească la omul european răbdarea, rezistența, amânarea oricărei plăceri prea grăbite, asprimea cu tine însuşi, interzicerea vorbitului şi, mai presus de toate, evlavia, smerenia, iubirea şi jertfa. În locul vanității intelectului, lecția modestiei şi anonimatului, în loc de a ne celebra pe noi înşine, cum decurge din învățăturile eronate ale individualismului, a sta smeriți aşteptând o altă judecâtă decât aceea care vine din inspirația clipei orgolioase, tipică pentru principii şi monarhii apuseni ai perioadei postmedievale, de la startul Renaşterii şi de după aceea. Unificarea Europei nu va reuşi niciodată în absența reformei profunde a omului european postrenascentist care mizează totul pe puterea temporală şi foarte puțin pe puterea spirituală.

Ab Oriente ad Occidentem. Geopolitica imperiului mondial la D. Cantemir. Ce constatăm examinând toate proiectele acestea de organizare a Europei (pe care ni le prezintă Faust Brădescu în prima Conferință)? Între organizatori şi realitatea europeană era o teribilă ruptură. Iar acea ruptură era încă una mai adâncă, indicând un eşec în ceea ce priveşte împăcarea "puterii spirituale" cu "puterea temporală". Paradigma organizatorilor, atunci ca şi acum, părea să ignore abisalitățile noologice ale popoarelor. Această particularitate îl robeşte şi pe Faust Brădescu, în aceeaşi conferință, căci şi el vede în veacul al şaisprezecelea un veac de "îmbulzeală generală" şi, în acelaşi spirit al "republicii intelectuale", el deplânge pur şi simplu epoca: "Din nenorocire, acest secol al şaisprezecelea este bulversat de războaie civile şi de războaie religioase. Propunerile de antantă, proiectele de organizare internațională se macină unele după altele, se dizolvă, în îmbulzeala generală"319.

Dar tot din nenorocire, acei "mari" reformatori n-au reuşit să depăşească niciodată "internaționalismul abstract" atât de propriu celor ce vor să reformeze lumea de sus în jos.

Față în față cu o lume ca aceea care trecea prin adânca frământare noologică a Reformei, un Francisco de Vitoria propune o "*comunitate de început de lume*", în care proiectează condiția păcii universale. Tot astfel, Francisco Suarez ori Emerico Cruce (spre 1623) imaginează soluții legate de organizarea unor vaste *blocuri masive* aflate sub arbitrajul unei *Adunări Generale*, iar în acest arbitraj, E. Cruce preconizează "intervenția în executarea Judecății a prinților celor mai puternici"[320]. Atunci ca şi azi, acelaşi abstractism prin care puterea politică a celor mari aliată cu puterea intelectuală abstractă sunt socotite condiții suficiente pentru reforma lumii şi pentru arbitrajele ei.

---

[319] p. 5, Conf. I
[320] Conf. I, p. 6

O uriaşă risipă de energii intelectuale compune marca secolelor al şaptesprezecelea şi al optsprezecelea, cu adevărat secole ale "făuritorilor de proiecte", cum le botezase W. Sombart. Faust Brădescu le reține pe cele relevante pentru căutarea unei formule noi de reorganizare a Europei. Ei însă sunt cu mult mai numeroşi şi nu lipsesc nici în aria noastră pe care, din păcate, conferențiarul nu-i reține. Ar fi suficient să-l pomenim pe Milescu Spătarul, pe Neagoe Basarab şi, mai presus de aceştia toți, pe Dimitrie Cantemir. Ar fi cu adevărat păcat să nu examinăm acel proiect cantemiresc măcar (dacă nu pe cel neagoian) alcătuit de principele moldav la cererea lui Petru cel Mare. Proiectul lui Cantemir este un corelativ răsăritean al marilor proiecte apusene. Este drept că şi apusenii includeau, începând cu secolul al XVII-lea, în "Conceptul Politic European", cum ne previne Faust Brădescu, pe Necredincioşi (ca în proiectul lui Cruce, de pildă). Dar, prin proiectul său, expus în celebra lucrare *Monarchiarum Psihica Examinatio,* Cantemir extrage predicția dintr-o legitate şi o teorie cvadriliniară a imperiului. În viziunea lui, Cantemir *ordinea* nu poate fi *impusă,* ea decurge din legea celor patru mari etape imperiale. În secolul său, Cantemir a profețit intrarea în cea de-a patra "etapă imperială". În al doilea rând, în proiectul său, conceptul de ordine se propagă de la est spre vest şi antrenează lumea în întregul ei.

Cantemir consemnează, în teoria lui, cele patru mari etape imperiale, pe care le denumeşte "monarhate" (monarchatus) şi care s-au afirmat istoriceşte ca formațiuni uriaşe, cu sens de *imperium*: "Cea dintâi dintre părțile de lume care au stăpânit a fost cea *din răsărit*; acolo au trăit indienii, asirienii, mezii, parții şi, mai însemnați decât aceştia şi decât alții, perşii, care au deținut onoarea de monarhie până la Alexandru cel Mare. A doua a fost cea din *miazăzi*, în care au fost puternici egiptenii, africanii, abisinienii, ciprioții, cretanii şi, mai vestiți decât aceştia şi alții ca ei, grecii macedoneni. Aceştia, după profeția lui Daniel, au transmis grecilor monarhia persană. În sfârşit, a treia a fost monarhia *din apus*, în care, înainte de războiul troian, latii sau latinii, mai apoi latinii cei supuşi de grecii troieni au continuat pe rând moştenirea şi neamul până la Romulus, întemeietorul oraşului Roma. De la aceasta îşi trage începutul monarhatul roman. A patra a fost cea din *miazănoapte*, unde, deşi au înflorit mereu stăpâniri mari şi felurite, totuşi, se socoteşte că niciodată n-a fost dat unui singur popor oarecare să dețină monarhia întregului ținut. Popoarele mai însemnate dintre aceştia au fost volgii, adică ruşii de astăzi, dintre care o parte nu mică au trecut Istrul şi au întemeiat acolo colonii, nu numai că aproape toți scriitorii încredințează, dar însuşi acest popor, care s-a întins până la Golful venetic, ne oferă dovada cea mai grăitoare".

În vederile lui Cantemir inițiativa organizării lumii decurge din legea succesiunii geografice a imperiilor, astfel că ordinea se propagă sub forma "secvențelor geografice".

Prin urmare, imperiile istorice sunt secvențe geografice ale unuia şi aceluiaşi *imperium mundi* ale cărui legi de manifestare sunt în principal patru: a) legea secvențelor geografice sau a etapelor spațiale ale imperiului, b) legea translației spațio-temporale ciclice; c) legea celor patru monarhate şi d) legea rotației solare, *ab Oriente ad Occidentem* a imperiului. În fine, la aceste patru legi s-ar putea adăuga a cincea, de esență morfologică, legea relației dintre *Monarhie* sau *monarhat* şi *Imperium*, conform căreia nu orice monarhie devine imperiu, încat într-o regiune istorico-geografică nu poate exista decât un *imperium* "care tinde să se impună monarhiilor în competiție"[321].

---

[321] M. Joița, Teză de doctorat, p. 182

Această lege, pe care o putem numi "legea dominației", ne previne asupra faptului că, în orice epocă există "monarhii în competiție" şi dintre acestea toate, una singură se rupe spre a deveni *imperiu*, care va stăpâni peste toate celelalte instaurând ordinea mondială.

Este evident că lucrul acesta se petrece când esența spirituală a epocii şi a respectivei *regiuni* slăbeşte îndeajuns, pentru a permite excrescența unei "forme uriaşe, a unei formațiuni monstruoase" denumită *imperium*. Latinii ştiuseră lucrul acesta când vorbiseră despre *imperium sine potestas,* adică despre o "stăpânire militară" fără legitimitate, pe care n-o putea acorda decât "parlamentul" roman (Senatul), autoritatea Senatului. Acesta consacră *puterea* sau legitimitatea unei dominații. În fine, a şasea lege ar fi aceea a *transformaționismului ciclic*, care este legea *creşterii şi descreşterii*, (incrementa et decrementa), *corsi e ricorsi,* cum ar spune Vico. "Transformaționismul ciclic şi rotația solară a puterii imperiale, pe care Cantemir o ia în serios în mod ştiințific, fac imposibilă coexistența simultană a două veritabile imperii"[322].

Aceste *translationes imperii* evocau o lege pe care au formulat-o neoevoluționiştii moderni (americani) care, şi ei, vorbesc despre legea "întreruperii filogenetice a evoluției" şi a "deplasării spațiale" a liniei evoluționare. În vederile lui Kaplan şi ale lui Service, când o civilizație şi-a epuizat potențialul evoluționar, linia evoluției se opreşte în cadrul acelei arii şi evoluția se relansează prin deplasarea spațială a liniei progresului în zona cu potențialul evoluționar încă neepuizat. În viziunea noastră, zona cu potențialul evoluționar pentru imperiu este aceea în care s-au acumulat *efectele unui endemic deficit noologic sau spiritual*, caracterizată de amplificarea crizelor, de întețirea luptelor, de excrescența parareligiilor, a retoricii şi a euristicii. Aşa s-a întâmplat cu Bizanțul, care a reuşit, pe fondul marii crize provocate de căderea "puterii" Romei, de marele declin roman. Este adevărat că problema *misiunii* imperiului complică schema de analiză, fiindcă aceasta influențează modalitatea sa de inserție în realitatea socială şi istorică, care poate fi *legitimă* sau *ilegitimă*, urmare a unei teribile puteri instrumentale acumulate sau a unui mari deficit spiritual în zona de expansiune. Cazul translației imperiului la întâlnirea Romei cu creştinismul este pilduitor. Atunci Roma a fost dublată de o *structură transcendentală*, atât la Apus cat şi la Răsărit, unde va apare Bizanțul. Din acel moment şi din pricini care țin de acel deficit spiritual amintit, Roma nu va mai avea o *translatio* proprie, decât într-o formulă degradată, aceea a *imperiilor de substituție*. Tot astfel, Bizanțul. Practic, după căderea Bizanțului, totul a fost o succesiune de "structuri degenerative", care vor culmina cu domnia ultimei întruchipări fabuloase din profeția lui Daniel, în cadrul globalismului modern. Problema *legitimității* apare în textul cantemiresc, lucru sesizat de un mare comentator al lui Cantemir, invocat de către M. Joița. Este vorba despre Valentin Al. Georgescu, care sesizează: "Această chestiune se complică la Cantemir prin existența în Natură şi în pofida ordinii care domină şi trebuie să domine, a unor structuri şi formațiuni imperiale monstruoase, care pot fi eliminate, inclusiv prin război. Acesta devine astfel *bellum justum*, despre care romanii au elaborat o doctrină imperială, pe care Hugo Grotius o va relua la nivelul şi cu mijloacele *jusnaturalismului* premergător Luminilor"[323].

---

[322] p. 182, M. Joița

[323] Cf. "La Translatio Imperii selon la Panegyricum et la Monarchiarum Physico Examinatio 1714 de Déméter Cantemir, prince de Moldavie. De la prophétie de Daniel à la philosophie naturelle de

Să reținem, deci, că *translationes imperii* sunt posibile pe fondul slăbiciunii noologice a popoarelor, a lumii în genere. Imperiul renaşte cu o nouă “secvență geografică”, acolo unde viața spirituală (de credință) a slăbit ori a fost reprimată în jocurile de putere ale unor “monarhate” inepte. Pe de altă parte, atunci când imperiul capătă caracter de formațiune monstruoasă, începe în istorie o epocă de *bellum iustum*, adică de “eliminare prin război” a respectivei formațiuni imperiale. Dar lucrul acesta se petrece într-o manieră care ar rămâne incomprehensibilă în afara legii intensității şi a triumfului perpetuu, lege care ne învață că Dumnezeu intervine mereu în lume, mântuitor, proniator. Este vorba de faptul că imperiile încep să decadă la momentul maximei lor străluciri, ceea ce şi face aproape imposibilă predicția “ştiințifică” (“naturală”) a căderii lui. Singură, profeția ne-ar putea in-forma asupra stărilor viitoare în care imperiul se zăreşte în ruina lui totală. Aşa putem înțelege Cartea lui Daniel şi poate că textul românului Vlaicu Ionescu, de interpretare hermeneutică asupra lui Nostradamus, text care indica până şi data prăbuşirii *imperiului acvilonic* al Sovietelor, face parte din categoria textelor vizionare.

Altfel, nimic nu-i putea conduce gândul spre o asemenea străluminare, mai ales că textul nostradamian este obscur până la ininteligibil. Să reținem diferența dintre profeție şi predicție. În vreme ce predicțiile sunt reproductibile, căci țin de “cauzele naturale” ale fenomenului prezis, în schimb, profețiile sunt *unice*, căci sunt efectul intervenției tainice a Duhului Sfânt în mersul lumii rătăcite. Or, ce poate fi mai rătăcit şi mai rătăcitor în lume decât un imperiu monstruos?

Însă ceva este totuşi repetabil în compoziția noologică a anumitor tipuri de profeții, cum este şi profeția lui Daniel. Acel ceva ne îngăduie să încadrăm *tipologic* un fenomen atât de irepetabil ca o profeție. Uneori, acest ceva iterativ este o cifră noologică, precum este însăşi “tetragrama imperiilor” din profeția lui Daniel. Profetul a avut viziunea celor patru fiare (facem abstracție de tipul redactării propriu-zise, care este un fapt secund şi se referă la decalajul dintre profeție şi receptare, lucru asupra căruia nu e locul să stăruim aici), iar acel *corpus de doctrine* provocat tocmai de “ideea tetragramei” sesizează *elementul iterativ* (care, încă odată o spunem, ține numai de aspectul strict formal al profeției, nu de conținutul ei, aspect ce se constituie, eventual, în ipoteza post-factum, în element de *serendipity*, adică de *previziune secundă*, căci ne dezvăluie brusc faptul că acel fenomen care a declanşat actul vizionar este încă *în lume* şi, probabil, va renaşte cu o nouă secvență spațio-temporală, cine ştie unde şi când). Acel element iterativ este însăşi tetragrama. “Aşa, de pildă, în tradiția sumeriană a regatului / imperiului, acesta [era] stăpânul celor patru puncte cardinale (părți ale lumii). P. Garelli consideră că «regele celor patru regiuni» reprezintă o adaptare asiriană a unui prototip akkadian”[324].

Iterația apare şi în concepția romano-bizantină prin acel *orbis terrarum* care a şi devenit ghidul “edificiului moral şi politic bizantin”, a cărui moştenire s-a fixat în ideea de *oikumene.* Analizând cele două surse ale teoriei cantemireşti – Cartea lui Daniel şi Aristotel – M. Joița sesizează că D. Cantemir a preluat de la Daniel “ideea transferului formei imperiale de la un punct cardinal la altul. La Daniel, acesta se produce de la est la

---

l’histoire” în “Atti del III Seminario Internazionale di Studi Storici, *Da Roma alla terza Roma*, 21-23 aprilie 1983, p. 584, citat de M. Joița în op. cit.

[324] cf. *Les empires mésopotamiens. Le concept d’empire*, Paris, 1980, p. 25-47, citat de M. Joița în *op.cit.*, p. 184, mss.

nord, traversând sudul şi vestul. La Cantemir e vorba de un evoluţionism solar, de la est la nord, prin forme care [ar tinde] spre perfecţiune. Imperiul devine [astfel] o structură progresivă şi perfectibilă”[325].

Iată citatul din Cantemir: “Sfânta Scriptură a lui Dumnezeu (…) din vremea lui Daniel profetul, până la pustiirea Ierusalimului şi desfiinţarea poporului izraelit, enumeră patru monarhii, cele mai puternice şi mai desăvârşite din toate. Apoi, menţionând pentru acestea ca fiind cea din urmă *monarhia acvillonică*, prezice peste tot că ea va fi biruitoare peste lumea nordică”[326]. Este evident că aici Cantemir a plătit scump şi premonitor translaţia din spaţiul *războiului sfânt* cu imperiul de sud în spaţiul robiei “dulci”, fiindcă vrând nevrând viaţa lui sfârşea în “captivitatea monarhiei acvillonice”, care tocmai îşi începea ciclul. Condiţia de captiv a fost şi aceea a lui Daniel şi chiar sub acest aspect putem consemna un al doilea element iterativ, acela al “profetului aflat în captivitate”. Însă, tot ceea ce ştim la clipa de faţă, ca urmare, mai ales unui alt “mijlocitor profetic”, N. Iorga, după eşecul imperiului roman de apus şi după căderea Bizanţului, tot ceea ce a urmat în istoria formaţiunilor imperiale se încadrează în seria “imperiilor de imitaţie” sau de substituţie. Sunt adică, momente ale declinului celor două formaţiuni imperiale, reductibile, de fapt, la una sigură, Imperiul roman târziu (sau neoromanic). Astfel, Imperiul romano-german şi cel rusesc şi apoi sovietic, ca şi imperiile coloniale şi informale (francez, britanic, portughez, spaniol) sunt toate, imperii de substituţie (de imitaţie). Adevăratul *Imperiu cuaternar* este cel globalist care debutează după al doilea război mondial. Acest adevărat “Imperium mundi” este faza finală, secvenţa a patra din seria de *translationes imperii*, după cel asiro-akkadian, cel egipteano-tibetano-himalaian şi cel romano-macedoneano-bizantin, care dispare prin seria de subimperii degradate romano-germanice şi ruso-sovietice.

Încat, abia astăzi este constituit cadrul interpretării predictive a celui de-al patrulea imperiu, care pune culmea celorlalte, căci mondializează formula imperială. Abia acum apare, cu adevărat, *imperium mundi*, ideea Guvernului mondial şi Globalismul. Acesta este semnul şi al celei mai mari slăbiciuni noologice, care-a copleşit cu deficitul ei toată planeta, aşa cum ne arată secularismul mondial, la ora actuală. Abia de aici încolo începe era “geopoliticii atmosferice” asupra căreia vom stărui mai încolo, după ce vom epuiza examinarea concepţiei cantemireşti în raport cu cealaltă sursă a sa şi anume Aristotel.

Ideea federaţiei şi a armatei internaţionale. Modelul cantemiresc al tensiunii dintre monarhate şi imperii evocă şi “Conceptul Politic European” al lui Sully, care constatase şi el un dezechilibru al forţelor politice (similar tensiunii monarhatelor la Cantemir) susceptibil a da naştere la tulburări violente şi la războaie sângeroase. În raport cu această stare, Sully propune o “Europă echilibrată bazată pe o repartiţie armonioasă a teritoriilor şi a forţelor”[327]. Apare astfel ideea de “echilibru al forţelor”, dar “maniera de a concepe realizarea acestui echilibru este totuşi de domeniul fanteziei. El preconiza 15 organisme de întindere, bogăţii şi putere quasi-egale, din care ar fi urmat să se nască republica creştină. Mult mai realist, Cantemir optase pentru legea secvenţelor şi pentru translaţia ordinii imperiale de la est spre vest şi de la sud spre nord ceea ce ar fi pacificat

---

[325] cf. M. Joiţa în op.cit., p. 185
[326] apud ibid., p. 185
[327] Conf. I, p.7

monarhatele. Armata internațională a lui Sully, Tribunalul Suprem al Federației Europene etc. erau, de acum, concepte ale unui sistem politic pe jumătate închipuit, pe jumătate scufundat, în somnul ordinilor virtuale ale Europei. Dar nici conceptul lui Cantemir cu privire la viitorul *imperiului acvillonian* n-a fost infirmat. Pe de altă parte, Cantemir, cum am văzut, admite ideea acelor *bellum iustum* a căror menire ar fi fost să elimine imperiile monstruoase.

Din toate cele de până acum, dar mai cu seamă din argumentația primei conferințe a lui Faust Brădescu, se deduce foarte clar că războiul a fost mai puternic decât pacea în toți cei peste şase sute de ani de istorie europeană şi că spiritul înnoitor pentru organizarea păcii nu vine de la intelectualii reformatori, ci derivă din mişcarea societății reale. Aceia nu reuşiseră în lungul interval de rivalități şi războaie dinastice să conducă la nici o *antantă pacifică*, chiar dacă au izvodit aproape toate acele concepte şi categorii politice prin care gândim astăzi starea relațiilor internaționale. A fost, însă, suficientă o singură pace fondată pe o nouă filosofie, aceea a statelor-națiuni, e vorba de Pacea de la Westphalia (1648) pentru ca starea lumii să se modifice. Începuse în istoria Europei lunga serie a păcilor şi a ordinelor europene bazate pe state-națiuni, serie ce va culmina cu Pacea de la Versailles, al cărui monument diplomatic este Tratâtul de la Trianon. Pe acesta nu l-a putut răsturna nici chiar politica de "blocuri" politice postbelice şi nici geopolitica Cortinei de fier. Singure națiunile, prin elitele lor guvernante, pot mijloci retuşuri ale Tratâtului, cum s-a întâmplat după 1989 cu Croația şi Slovenia care au decis să se rupă din Federația Iugoslaviei şi cu Slovenia şi Cehia care au hotărât să se separe. La care s-ar putea adăuga cele două tratâte ale României cu Ucraina şi cu Republica Moldova, prin care clasa politică de la guvernare a adus ea retuşuri acelui Tratât în privința celor două provincii româneşti: Bucovina şi Basarabia (cu tot cu amputările ei teritoriale).

Proiectele de federalizare se îndesesc în secolele al şaptesprezecelea şi al optsprezecelea, arată F. Brădescu, spre a culmina cu cele ale lui Leibniz (care propune o Confederație europeană ai cărei preşedinți simultani să fie Papa şi Împăratul) şi Bentham (care propune organizarea unei Societăți a Națiunilor, cu două organe: o Curte de Justiție şi un Congres al Păcii, ale cărui decizii ar urma să fie difuzate prin presă şi aprobate de *popoare*, deci nu de *suverani,* ci de popoare: iată noutatea, aş numi-o westphaliană, a lui Bentham). Kant preconiza noua Europă "nu prin crearea unui Consiliu Superior şi liber consimțit de către Statele membre ale Federației", ci prin gruparea statelor mici şi mijlocii "în jurul unui mare stat, al unui «popor puternic şi luminat» jucând rolul de nucleu central al asociației federative. Adeziunea continuă a altor state va duce la Societatea Națiunilor Europene"[328].

Concluzia lui F. Brădescu la prezentarea acestei concepții kantiene este nemiloasă, în luciditatea ei: "Stranie concepția care, aplicată în litera ei, ar incita marile puteri să ralieze în jurul lor cat mai multe popoare mici cu putință; s-ar putea ajunge la actuala rivalitate a blocurilor"[329]. Sunt trecute, în fine, în revistă concepția lui Alexandru I, țarul Rusiei exact în perioada războaielor lui Napoleon, din care va ieşi, vai, nu o Federație europeană, compusă din "uniuni federative, destinate să reziste atacurilor belicoase" ci un *Condominium* al marilor puteri. În fapt, în 1815, "după debarcarea lui Napoleon şi

---

[328] Conf. I, p.10
[329] p. 10, ibid.

înfrângerea sa la Waterloo, Țarul Alexandru prezintă un nou plan de organizare a Europei, care va rămâne cunoscut în istorie sub numele de «Sfânta Alianță». Acest act este impregnat de precepte biblice şi aspiră la dreptate, la pace şi la caritate creştină"[330].

F. Brădescu nu ezită să remarce diferența ireductibilă dintre un astfel de plan şi ideea de Federație Europeană. Conceptul politic al Sfintei Alianțe deschidea o epocă nouă, a "marilor puteri", pe care o va lichida perioada celor două "superputeri" postbelice. Sfânta Alianță avea un spirit de castă. "Era solidaritatea Coroanelor şi nu a Națiunilor", cum remarcă Faust Brădescu. "Marele defect este că puterile secundare nu au aproape nici un rol în această organizare nouă a Europei. Este o dictatură a marilor puteri. Țarul Alexandru insistase asupra ideii de solidaritate a puterilor, fără discernământ, dar subtilul Metternich ştiuse să impună *principiul Directoratului* adică al dominației marilor puteri"[331]. Aceste cuvinte lucid amare ale lui Faust Brădescu sunt valabile din 1815 şi până azi.

Conferința a II-a este consacrată ideii federaliste în primele patru decenii ale secolului al XX-lea. Ajuns, cu acest excurs asupra ideii federaliste, in pragul mileniului al III-lea, Faust Brădescu este somat să constate permanența unei idei pe o durată de 700 de ani. "Învățătura pe care o putem trage din această eternă renaştere a ideii federaliste sub regimuri politice diferite şi sub presiunea mentalităților profund şi perpetuu modificate, este că *o idee*, oricare ar fi aceasta, este o forță care domină timp şi spațiu"[332]. Precum am spus, la începutul acestor reflexii asupra chestiunii ridicate de conferințele politologului român, o idee îşi poate schimba "regimurile funcționale" (L. Blaga) în timp şi spațiu, în funcție de mutațiile atitudinii creatoare care se descarcă sub forma ei. Nu trebuie să ne mire că nu se împlineşte ca atare, într-un loc anume ori într-o epocă anume. Ea va rămâne între tiparele atitudinale care dau expresie unor adânci năzuințe, precum pacea şi armonia, unitatea şi ordinea etc. Faptul că în antichitatea grecească aceeaşi idee a îmbrăcat formula Amphictyoniilor, a asociațiilor de state greceşti, ori la startul secolului XX, formula Statelor Unite al Austriei Mari, într-un proiect federativ, pe care, din păcate, prelegerile lui Faust Brădescu nu-l consemnează, în contextul Europei postrenascentiste, formula mereu relansată a unei Federații Europene ține de o anume relație dintre un agent anume şi spațiul geopolitic pe care-l vizează. Faptul că ieri, ca şi azi, ideea nu capătă o întruchipare corespunzătoare, ține de coeficientul ei utopian, adică de gradul distanțării imaginare a aceluiaşi actor de principalele procese şi mişcări spirituale care, în mod real, modelează ori desfigurează "spațiile". Aşa s-a întâmplat cu ideea federalistă în secolul al douăzecilea. Primul deceniu al secolului a fost un deceniu al "fericirii". Este *belle-epoca* sfârşitului şi a începutului de secol. În acea conjunctură de linişte se afirmă "stilul 1900", romantismul popular, secession-ul. "Era, s-ar putea spune, *o antantă spirituală*, în bucuria de a trăi şi a iubi valorile supreme ale unei civilizații. Era ceea ce Dumont, în cartea sa *"Evoluția spiritului european",* a numit, cu atât bun-simț, COSMOPOLIS. Adică epoca în timpul căreia domeniul culturii este complet detaşat de cel al politicii şi, în mândria sa independentă, planează într-un cosmopolitism al inteligențelor şi talentelor. Ce frumoasă epocă pentru a pune în operă o idee de anvergură continentală! (…) Din nenorocire,

[330] p.11, ibid.
[331] p. 11, ibid.
[332] ibid., p. 13

momentul propice a fost pierdut”[333]. Vom încerca, în ceea ce ne priveşte, să indicăm cateva dintre cauzele eşecului. În fond, cum o să arătăm mai jos, acel câmp stilistic prin care triumfase pentru o clipă, o atmosferă de iluzorie linişte şi fericire, din care părea să se nască o epocă în care nostalgia şi valsul, sentimentele şi bucuriile simple, decorativismul menit să încânte rapid ochiul din frontoanele caselor unei clase mijlocii se livrează desfătării privirilor şi senzualismelor discrete, mai mult anunțate decât “consumate”, acel câmp de viață n-avea cum să dureze fiindcă lumea europeană nu-l cucerise şi deci nu-l merita.

Ea traversase şapte sute de ani de istorie cu aceeaşi dezunire lăuntrică pe care n-o va istovi nici “antanta spirituală în bucuria de a trăi şi a iubi valorile supreme ale unei civilizații”, nici valsul căruia i se livrase cu frenezie acea clasă ce se credea ocolită de nenorociri, o lume al cărui simbol real a fost celebrul transoceanic, *Titanicul* uitării de sine şi al catastrofei. Acea dezunire lăuntrică arată mai degrabă o lume livrată războiului şi nefericirii, decât păcii şi armoniei universale cum visase o clipă *noul cosmopolis.* De altminteri, neliniştea dinaintea furtunii se iscase tocmai în mediul acelor intelectuali din care se şi zidise unicul cosmopolis, de care Faust Brădescu crede că ar fi atârnat şansa unei Federații. În realitate, acei “intelectuali” teribili, se imaginaseră şi ei foarte apropiați de Pământul făgăduit şi au fost chiar foarte vrednici în a-şi fabrica vehiculele care urmau să-i treacă pe noul tărâm. Aceste vehicule au fost *Internaționalele* special fabricate, de care este aproape copleşit începutul de secol. Lumea aceea a “societății înalte” uitase că pluteşte peste oceanul popoarelor, aşa cum, atunci când s-a îmbarcat pe *Titanic*, nu-şi imaginase o clipă că din abisalitatea oceanică o va întâmpina o forță, un factor cauzator de catastrofă. Aşa s-au născut internaționalele, precum *Titanicul* şi tot ca acesta au fost lovite de *factorul scufundat* spre a fi ele însele scufundate. Aceste *internaționale* sunt factorul care furnizează explicația eşecului ideii federative în primele decenii ale secolului douăzeci. Lor le-au stat asociate marile panidei şi acea realitate teribilă, *Mitteleuropa*, pe care “analiştii” o ignoră din nou, dar care împreună cu panideile şi cu marile internaționale compun explicația marilor dezastre ale Europei şi, deci, a eşecului ideii federative. “Marile puteri” s-au livrat acestor noi “organizații” şi, în cele din urmă, au trebuit să constate şi ele, neputincioase, fatalitatea dezastrelor.

Vom întoarce, aşadar, analiza lui Faust Brădescu spre cei trei factori, care în lumina cercetărilor noastre, ar putea oferi explicația pentru eşecul de mari proporții al ideii federative în secolul al douăzecilea: internaționalele, Mitteleuropa, panideile (la care se adaugă puterile mari din spatele lor), persistența imperiului soteriologic în răsărit. Ideea federativă a fost, aşadar, strivită exact de procesul ce părea menit s-o impună: *Internaționalizarea* vieții politice a Europei. Ne vom referi pe rând la aceste mari fațete geopolitice ale lumii noastre fără de care nu putem da nici cele mai vagi indicii cu privire la şansa ori neşansa unui proces ca acela al integrării europene. Vom începe prin a examina chestiunea panideilor şi, în legătură cu aceasta, a panideilor mitteleuropene şi panslavă, ce par să renască după căderea zidului Berlinului; examinarea acestora ne va prilejui o prezentare a geopoliticii Rusiei aşa cum reiese aceasta din analizele geopolitice ale lui A. Dughin, inițiatorul partidului eurasiatic, menit a resuscita organismul soteriologic al Eurasiei. În fine, din rațiuni de spațiu, vom cerceta în altă parte, chestiunea Internaționalelor şi, corelativ, examinând aici doar chestiunea națiunii şi a statului

[333] Conf. II, p.14

național în contextul globalizării, prilej nimerit pentru a examina cu oarecare stăruință atât teoriile globalizării cat şi pe cele ale națiunii şi naționalismului, prin câțiva dintre exponenții de seamă ai acestora.

IV Chestiunea regionalizărilor. Europa centrală şi România

Regiune şi regionalizare

Una dintre dezbaterile cele mai precipitate astăzi este aceea consacrată regiunilor: „euroregiuni", „regiuni frontaliere", „federații regionale", „regiuni centrale", „estice", „vestice" etc., etc. Noțiunile adiacente şi adeseori suprapuse celei de regiuni sunt: „arie", „zonă", „teritoriu", „spațiu", „vecinătate" „arie centrală" şi „periferială", „zonă geopolitică" şi „geostrategică", „zonă continentală" şi „maritimă", „spațiu vital", „mare spațiu", „spațiu de confluență" sau de „confinium", „arie culturală", „zonă economică" sau „geoeconomică" etc., etc..

Căutând o definiție pentru termenul de „regiune", Deutsch sugerează că aceasta ar putea fi definită prin răspunsul la întrebarea: *„Ce părți de pe suprafața planetei alcătuiesc împreună o apartenență mai mult decât toate celelalte?"* Europa de Sud sau mediteraneeană este, în lumina unor istorici, „prima Europă", Europa culturală, şi aceasta porneşte din Mediterana de răsărit şi înaintează spre Apus.

La începuturile sale, această „primă Europă" s-a rezemat pe bazinul Mării Negre şi abia după aceea s-a „mutat" în Mediterana estică. Abia explozia maşinismului a mutat inițiativa istoriei în regiunea nordică. Începea coborârea Nordului către Sud, adică exact „drumul" răsturnat a ceea ce fusese până atunci sensul de mişcare regională a Europei. Războaiele suedezo-rus, franco-rus sunt *„războaie ale Nordului"*, remarcă Mihai Ungheanu într-un studiu al său consacrat examinării pan-ideilor Europei centrale. Polonia, Cehoslovacia şi Ungaria *„țin de lumea Nordului şi trebuie privite ca atare"*[334]. Diverşi factori sunt capabili să inducă „apartenențe regionale" extrem de variate. Sciziunea religioasă în Europa, de pildă, a împărțit acest continent în două *regiuni*, denumite şi „spații mari": Estul şi Vestul. Huntington crede că viitorul planetei va depinde în mod radical de *„ciocnirea civilizaților"* (clash of civilizations), între care, decisivă va fi ciocnirea între aria „creştinismului occidental" şi regiunea „creştinismului oriental" (deci între catolicism şi ortodoxie).

Pe de altă parte, este neîndoielnic faptul că aceeaşi *unitate* aparține concomitent mai multor regiuni. Unele unități țin de două sau mai multe *apartenențe* şi deci fac parte din *regiuni* complet diferite, astfel încat *regiunile* nu pot fi utilizate în mod *univoc*, precum statele, de pildă. Statal, provinciile româneşti aparțin în mod univoc aceleiaşi regiuni etnice, care se suprapune cu spațiul carpato-danubiano-pontic. Regional însă, ele participă la *zone geopolitice diferite*. Basarabia, de pildă, face parte din zona geopolitică şi geoeconomică a fostului „spațiu sovietic". Atât economic cat şi politic, ea gravitează în jurul Moscovei şi al Federației Ruse, cultural însă, acelaşi spațiu gravitează în jurul Bucureştiului şi, eventual, îşi caută apartenențe occidentale. Banatul formează, împreună cu zonele care înaintează spre Adriatica şi spre Marea Neagră, un „coridor cultural"

[334] M. Ungheanu, *Rezistența românească. De la „Europa sechestrată" la „românitatea sechestrată"*, studiu în manuscris.

inconfundabil. Tot astfel, de la Marea Neagră la Marea Baltică se constituie un adevărat „istm ponto-baltic", o „regiune geopolitică-tampon" între „influenţa nivelatoare a Moscovei" şi „influenţa individualizantă a Occidentului" sau cea naţional-identitară a regiunii sud-estice. Dunărea formează împreună cu Rhinul un adevărat „bulevard" care trebuie considerat ca atare. Adevărate *„istmuri" interioare* leagă între ele *regiunile maritime* ale Europei. Între aceste istmuri, două, deja amintite, au o importanţă geopolitică deosebită: *istmul ponto-baltic,* care leagă Baltica de Marea Neagră, şi *istmul iliro-tracic*, care leagă Adriatica de Marea Neagră. La acestea se poate adăuga „bulevardul fluvial" Rin-Dunăre, care leagă Marea Nordului de Marea Neagră. Faţă de toate acestea, România apare ca un *trio-confinium*, din care rezultă, însă, o zonă de triplă confluenţă (nord-vest + sud-est + nord-est). Europa ca întreg este, iată, străbătută de tot felul de *frontiere*, care separă diversele *regionalizări* dinlăuntrul ei. Putem spune, iată, că o *regiune* trebuie definită mai mult prin înţelesul ei dinamic decât prin cel static. O regiune este *invariantul unei regionalizări relativ durabile*. Când aceste regionalizări încetează, regiunea însăşi dispare. Regiunea este deci produsul unui proces de *regionalizare* a unui spaţiu social (economic, militar, cultural etc.).

Regionalizarea spaţiului social este secvenţa unui proces mai cuprinzător de transformare sau/şi de geneză a unui spaţiu social. Din punct de vedere istoric şi genetic, transformarea sau geneza şi *expansiunea unui spaţiu social* ne apare ca un proces constând din două etape: a) întâi apare *un nou tip de relaţie socială* între grupuri sau unităţi sociale preexistente; b) apoi *se desfăşoară un proces de generalizare a noului tip de relaţie într-o arie dată*. Acest din urmă proces l-am denumit *regionalizare a spaţiului social*, iar *aria* de expansiune a respectivului tip de relaţie poate fi denumită „regiune". De fiecare dată, noul *tip de relaţie* îşi asociază un întreg aparat de instituţii, forme, simboluri, expresii, limbaje etc. Acestea toate îmbracă înţelesuri *logistice* în raport cu procesul de generalizare a noii relaţii, respectiv de expansiune a spaţiului astfel constituit. Este ca o „cucerire" de un tip aparte, care însă a împrumutat enorm din logica cuceririi militare. Înaintarea unei frontiere presupune obligatoriu o *regionalizare* mai mult sau mai puţin complexă.

La rândul ei, orice regionalizare socială (ori socio-culturală) presupune un proces frontalier: înaintarea unei frontiere cu tot cortegiul ei de „modele", instituţii, simboluri, aparate, vehicule, agenţi etc., etc. Este suficient ca un grup anumit să iniţieze un tip de *relaţie* cu un alt grup ori cu o altă unitate şi să-i asocieze un proces de regionalizare într-un spaţiu dat pentru a provoca dinamizarea unei frontiere, deplasarea ei sau pur şi simplu declanşarea unui proces de frontieră într-o *zonă* care, adeseori, se află la mare distanţă de frontiera statală propriu-zisă. Acţiunile etniciste şi autonomiste ale unor segmente ale UDMR, în genere, segmente ale elitei politice a maghiarilor din Transilvania, de pildă, nu numai că provoacă o contorsionare a spaţiului românesc, dar redeschid un proces frontalier şi deci fenomenul frontierei într-o *zonă interioară* a statului român, la circa două sute de kilometri de frontiera statală româno-ungară. Frontiera României cu Ungaria, ca fenomen, ca ansamblu de actualizări contradictorii înlăuntrul relaţiei între Ungaria şi România, nu este împinsă spre Debreţin, cum ar îngădui etnoistoria acestui teritoriu, ci cu mult în interiorul României, spre Târgu Mureş. Fenomenul de frontieră româno-ungară este trăit în forme adeseori conflictuale la Târgu Mureş şi la Cluj, ca urmare a manifestărilor frontaliere ale unui segment al clasei politice din România. Fenomenul de frontieră trebuie rediscutat în raport cu teoria regiunilor şi a

regionalizărilor sociale. Putem vorbi, iată, despre un tip special de *competențe* la nivelul elitelor: „competențele de manipulare a proceselor de frontieră" ori, mai neutru spus, competențele pe linia utilizării sau operării cu frontiera ca fenomen extrem de complex. Se pare că actuala elită guvernamentală de la Bucureşti nu are ori nu-şi foloseşte aceste competențe, de vreme ce pierde în confruntarea legată de moştenirea Fundației Gojdu, ori în chestiunea retrocedărilor, chestiune în care guvernele de la Bucureşti au adoptat cele mai păguboase legi. Administrația locală a Primăriei budapestane, de pildă, a vândut o parte a complexului de clădiri ale Fundației Gojdu, chestiune în care guvernele de la Bucureşti n-au întreprins nimic. Exemple de acest tip pot continua. Elita politică bucureşteană a pierdut la frontiera de răsărit şi la cea de nord-vest. Problematica frontierei ungare în România, de pildă, a fost gestionată de trei reviste speciale: „Sfera politicii", „Polis" şi „22". Guvernul României n-a avut nici o revistă care să preia funcțile de exprimare ale frontierei române spre Ungaria şi spre Europa centrală. Grupurile intelectuale ataşate de ideologia frontierei ungare în România sunt foarte active pe scena publică (bani, logistică, agenți), cele ataşate ideologiei frontierei române sunt aproape amorțite. Nici la frontiera de est lucrurile nu sunt cu mult mai încurajatoare.

Regionalizarea spațiului cultural al Europei centrale este susținută în România de o logistică extrem de serioasă, de un aparat de instituții (reviste, edituri, catedre, chiar facultăți), de grupuri de intelectuali plasați în toate Universitățile, în fruntea unor catedre-cheie, de ideologi şi sisteme simbolice, de rețele de cercetare (etnologică, antropologică, sociologică etc.), în vreme ce resursele băneşti, reviste, instituții etc. care ar trebui să susțină regionalizarea spațiului românesc în jurul României sunt fie ocazionale fie concentrate în zona unor grupări sterile ori chiar dăunătoare. Grupuri academice şi ştiințifice, individualități capabile să susțină eficient procesul de regionalizare a spațiului cultural românesc sunt ținute departe de proces, dinadins dispersate ori de-a dreptul risipite, când nu sunt efectiv etichetate, menținute sub tirul insuportabil al unui curent de agresiune ideologică şi simbolică de o rară tenacitate.

Regiunea central-europeană. Disidență şi misionarism în Europa centrală

Să examinăm cateva dintre aspectele regionalizării spațiului cultural al Europei centrale utilizând în acest scop studiile lui Mihai Ungheanu şi Mihu Achim. „Puterea" unei regiuni sau ascendentul ei este o chestiune de relație. Europa centrală s-a dovedit mai puternică din punct de vedere ideologic decât „lagărul socialist" condus şi controlat de URSS, care s-a dovedit *„prea puțin creator din punct de vedere cultural, fiind obligat după o existență de nici cincizeci de ani să dispară"*[335]. Disidența în țări ca Ungaria, Cehoslovacia, Polonia nu şi-a asumat doar acțiuni contra comunismului, ceea ce ar fi fost în sine o reacție defensivă cu efecte corozive în timp şi cu o eventuală contractare a spațiului comunist. Strategia acestei disidențe a fost alta. Ea şi-a croit *ideologia anticomunistă* (ca ideologie de reacție, defensivă) în cadrul unei ideologi expansioniste, ofensive, care este, în esența ei, o *pan-idee*, şi anume pan-ideea Mitteleuropei, a Europei centrale. Disidența acestei zone s-a pus în slujba unui proces de regionalizare a spațiului cultural-politic al Europei centrale, definită ca unitate cultural-simbolică şi politică inconfundabilă, deci ca *regiune* esențială a Europei şi a europenismului. Cel care a fixat datele problemei, într-o manieră cuprinzătoare, a fost Milan Kundera, într-un eseu din

[335] Ibid.

1984, publicat în „The New York Review of Books" (26 Aprilie), sub titlul **The Tragedy of Central Europe**[336]. Alte lucrări ale aceloraşi disidenţi au fost grupate în volumul **The Power of Powerless: Citizens Against the State in Central-Eastern Europe**. George Konrad va publica la Londra, în cadrul aceleiaşi acţiuni de regionalizare a spaţiului cultural al Europei centrale, volumul **Antipolitics: An Essay**, iar lui Adam Michnik îi va apărea **Letters from Prison and Other Essays**, în California (tradus din poloneză).

Toţi aceştia acţionează în numele unei *întregi regiuni*, pe care o teoretizează şi o propovăduiesc ideologic şi simbolic în Europa occidentală întâi şi în Europa de răsărit mai târziu, abia după momentul Gorbaciov. Ofensiva ideologică a susţinătorilor pan-ideii Mitteleuropei (sau Europei centrale) a fost atât de puternică încat în Occident se declanşează adevărate riposte, precum cea a lui Timothy Garton Ash, prezentată de Achim Mihu[337]. Garton Ash tipăreşte, în ripostă la eseul lui Milan Kundera, în aceeaşi revistă, eseul **Does Central Europe Exist?** (Există o Europă centrală?).

Disidenţii Europei centrale resping aşadar Europa răsăriteană într-unul şi acelaşi proces ideologic ofensiv de propagare a ideii unei Europe salvatoare, care ar fi Europa centrală. Ei se pun aşadar în slujba unui proces de regionalizare a Europei centrale ca spaţiu şi regiune culturală misionară şi ca regiune substitut la regiunea misionaristă a fostului imperiu sovietic.

Europa occidentală este un spaţiu cultural păstrat ca atare, susţin disidenţii, doar în Europa centrală. În felul acesta, ţările Europei centrale sunt singurele păstrătoare şi propagatoare ale Occidentului în raport cu Europa de răsărit[338]. Aceşti disidenţi se consideră, observă Achim Mihu, reprezentanţii spiritului european adevărat, astfel încat ei îşi asumă funcţii regionale de reînviere a spiritului occidental şi de propagare a lui în regiunile răsăritene ale Europei. Ei se autoproclamau, de pe atunci, agenţi cu funcţii regionale ai unui proces de recucerire a Orientului. Oricine aderă la o asemenea *teorie* preia automat o funcţie subalternă în raport cu agenţii pan-ideii Mitteleuropei. Acesta este principalul motiv pentru care un intelectual român nu poate admite încadrarea lui în acest curent de înaintare, decât prin distanţare de ideea românească. *„De două ori*, observă Mihai Ungheanu, *Ungaria s-a prezentat Europei de vest ca militant filooccidental european neplătit. Odată cu Francisk Rakoczy I-ul (stimulat în răscoala antihabsburgică de diplomaţia franceză) şi a doua oară în cazul eşuatei revoluţii de la 1848, transformată în 1849 în sângeros război civil. Ungaria s-a prezentat în cel de-al doilea caz drept ultimul apărător al ideilor de libertate, de egalitate, de fraternitate, care fuseseră deviza revoluţilor europene. Pe această cale, Ungaria încerca să facă Europa de vest debitoarea Europei centrale, mai exact Ungariei, ca apărătoare a valorilor europene, ca mesager ultim al ei"*[339]. În procesul de regionalizare a spaţiului cultural central-european, agenţii acestuia s-au prezentat în haina religioasă a unui misionarism *sui-generis*.

În cadrul spaţiului românesc, înaintarea frontierei central-europene a îmbrăcat în ultimele două decenii forme soteriologice încă mai precipitate, aşa cum frontiera răsăriteană înaintase, în perioada comunistă, cu un front de val care promitea *eliberarea finală* în scopul unei dizolvări în *masa eliberatoare sovietă-rusă*. Eshatonul pan-slav la răsărit şi cel mitteleuropean la vest

---

[336] A circulat şi în limba spaniolă cu titlul: *Europa centrală: Un accident sequestro.*
[337] Vezi „Tribuna", nr. 14, 6 Aprilie, 1989.
[338] Cf. M. Ungheanu, op cit.
[339] Ibid.

confruntă România şi cultura română cu una dintre cele mai dificile sarcini spirituale din toată zona. Având în vedere că Mitteleuropa se legitimează deopotrivă cu legitimaţie pancarpatică şi panoccidentală, iar Rusia deopotrivă cu legitimaţie panortodoxă şi panslavistă, ne dăm seama că România trebuie să le opună o realitate spirituală de acelaşi tip, adică tot o *pan-idee*, care nu poate fi decât ideea panlatină sau *romană* şi ideea *pancreştină*, chestiune pe care a intuit-o, în forme radicale şi doctrinare, Şcoala Ardeleană. Ideea unităţii sau a ecumenismului creştin trebuie să fie permanent secondate de ideea *Bisericii autocefale.*

Să reţinem, în orice caz, faptul că oamenii au nevoie, cum arată Edward Shils, de o *„hartă"*, de un *„tablou al lumii"* pe care şi le dispută mereu. Aceasta este, în esenţa ei, latura subiectivă a deplasării frontierei (regionalizarea spaţiului). Este drept că această „hartă" nu este pe deplin conştientizată şi nici integral utilizabilă de către orice ins, în orice moment. Indivizii şi grupurile operează mai degrabă cu „rudimente de hartă", iar acceptarea acestora în actele mentale (interpretative) depinde de legitimitatea „cartografului" sau „promulgatorului". *„Distrugerea sau discreditarea acestor hărţi cognitive, morale, metafizice şi tehnice este un pas spre haos. Criticismul distructiv care este o extensiune a criticismului echilibrat, agravat de răutate, spulberă beneficile raţiuni..."*[340]. Există deci grupuri care creează o *hartă cognitivă* (un tablou al lumii), pe care încearcă apoi s-o (să-l) impună într-o zonă. Acest proces este *axul* oricărei frontiere, al deplasării sau înaintării unei frontiere. Ea vine cu o nouă hartă cognitivă şi pentru a o impune se foloseşte de un serios aparat cultural-simbolic, instituţional, ideologic şi uman. Apar grupuri culturale, reviste, edituri, catedre etc. şi toate au aceeaşi ţintă: a croi noua hartă cognitivă a lumii şi a o impune într-o regiune dată, odată cu procesul de înaintare a frontierei.

Pentru ca *harta* să fie acceptată, trebuie ca cel ce-a „desluşit-o" să fie înzestrat cu autoritate (simbolică, ba chiar religioasă) şi să nu lezeze conştiinţa unei comunităţi. Spre deosebire de frontierele militare, cele spirituale (ideologice, religioase etc.) nutresc iluzia că o *comunitate* poate fi remodelată, că este posibilă o *ruptură* adâncă, totală, între trecut şi prezent (viitor) şi că, deci, conştiinţa comunitară poate fi radical remodelată. Iată de ce frontiera vine întotdeauna cu teoria rupturii, a discontinuităţii, cu ideea că progresul presupune lupta împotriva trecutului, uitarea acestuia, că avansul ne cere o preluare *critică* a moştenirii culturale, ba chiar respingerea unor falii întregi ale acestei moşteniri[341]. *„Un astfel de tablou al lumii* (construit prin ruptura de trecut, n. n.) *nu ar mai oferi* tuturor *posibilitatea cunoaşterii rădăcinilor şi experienţa autenticului, ar nega transtemporalitatea societăţii şi ar conduce la amnezie civilă. Este bine să reţinem că:*
1. noutatea nu este necondiţionat şi în sine o valoare;
2. persistenţa unei reguli, practici, credinţe poate fi argument al reţinerii acestora;
3. respingerea unei tradiţii impune asumarea riscului unui substrat mai puţin valoros..."[342].

---

340 Edward Shils, *Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981, p. 325-326.
341 Cum ar fi, de pildă, respingerea întregii opere publicistice a lui Mihai Eminescu, în favoarea exclusivităţii poeziei etc., etc. În acest scop, gândirii teoretice eminesciene i-a fost aplicată eticheta de „protofascist". Această *teză* are şi o formă voalată de exprimare: aceea care ne propune „preluarea critică" a lui Eminescu, susţinută recent de o serie de intelectuali. În fapt, teza preluării critice se bazează pe subînţelegerea unei motivări teribile, a unui temei îngrozitor, care ne este sugerat ca fiind atât de grav încât nici nu mai trebuie să discutăm. Ce ar putea să fie atât de grav în publicistica lui Eminescu încât să fie lăsat sub tăcere, subînţeles doar, iar opera să fie preluată prin moştenire critică?!
342 Irina Cristea, *Strategii ale modernizării*, lucrare în manuscris.

Regiuni sau zone de graniță. Ce este o „graniță"?
„Ceea ce realmente constituie o graniță este o scădere bruscă a fluxului unor tranzacții relevante"[343]. *„Bârfa, bunăoară, este un asemenea tip de flux. Majoritatea rumorilor şi bârfelor care ne vizează vin din mediul imediat înconjurător – cartier, vecini, campus universitar etc."*[344]. Studenții dintr-un centru universitar provin dintr-o arie bine circumscrisă. Aria de recrutare, arată Deutsch, se constituie după o relație dată de raportul dintre populația acelei arii şi pătratul distanței față de respectivul centru universitar (eventual ponderat cu un coeficient de mobilitate specific ariei respective).

„Densitatea tranzacțiilor – vizite, mesaje, interacțiuni, contacte umane generale – diminuează cu distanța. Pe măsură ce acestea scad se pot naşte frontiere, linii de graniță şi granițe. Granițele pot fi de două tipuri. În tipul clasic, denumit graniță-în-trepte, frecvența tranzacțiilor scade foarte încet până la un punct, apoi scade foarte accentuat pentru o distanță dată, şi apoi din nou încetinit (cf. fig. 1). Zona în care tranzacțiile scad relativ rapid poate fi foarte îngustă ori foarte largă. Dar indiferent de lărgime, rapiditatea scăderi tranzacțiilor creează o zonă de graniță *(boundary zone)"*[345]. (Vezi hărțile privind concepția lui Deutsch în Addenda, „Mic Atlas Geopolitic")

Acest tip de graniță are deci natura unei scări, a unor trepte. O graniță face trecerea în trepte de la o regiune interioară la o regiune exterioară. Când această trecere antrenează o scădere bruscă a „tranzacțiilor", avem de-a face cu acest tip de graniță: *„graniță-în-trepte"* (a step-function boundary).

Există însă şi un al doilea tip, denumit *„graniță-prag"* (threshold boundary), care descrie o scădere lentă a frecvenței tranzacțiilor. Graficul arată o curbă care coboară uşor proporțional cu distanța (vezi fig. 2). *„În asemenea cazuri, granițele sunt de regulă determinate printr-un prag de relevanță sau un «nivel de zgomot». Dacă un anumit tip de tranzacție devine prea rar pentru oameni pentru a se pregăti pentru ea, pentru a-i destina facilități şi pentru a-şi adapta zilnic modelul de comportare la standardele ei, aceşti oameni se vor afla sub pragul de relevanță pentru această tranzacție. Granița este localizată acolo unde frecvența interacțiunii se intersectează cu acest prag de semnificație sau «nivel de zgomot»"*[346]. (Vezi Addenda: „Mic Atlas Geopolitic")

Graficul ne arată că există, în orice tranzacții sau contacte un „prag critic" de frecvență dincolo de care aceste tranzacțiii devin prea rare pentru a mai fi capabile să modeleze conduita oamenilor, să-i determine să se preocupe în legătură cu facilitarea lor ori să se pregătească pentru a reacționa adecvat la ele.

Un astfel de tip de graniță ar putea sluji ca model pentru a face inteligibilă ideea de *„spiritualizare a frontierelor"*.

Regiunile şi spiritualizarea frontierelor. Minoritățile sociale exclusive
A spiritualiza o frontieră nu înseamnă a desființa o graniță (lucru imposibil), ci a acționa asupra „pragului de relevanță" al contactelor (tranzacțiiilor) celor două populații încat aria contactelor semnificative şi deci importante pentru o populație să se lărgească foarte

[343] Deutsch, op. cit., p. 97. ?
[344] Ibid.
[345] Ibid., p. 98.
[346] Ibid., p. 99.

mult. Aceasta înseamnă a spori foarte mult numărul de activităţi în care populaţia se simte motivată să coopereze, să întreţină contacte (tranzacţiii).

În sensul acesta, minorităţile pot sluji unei operaţii de spiritualizare a frontierei. Atunci când o minoritate îşi intensifică tranzacţiiile (cooperările) cu populaţia majoritară, ea contribuie implicit la „spiritualizarea" graniţei, căci lărgeşte câmpul de activităţi cooperante de tip frontalier. Când, dimpotrivă, o minoritate desfăşoară acţiuni autonomiste (în raport cu teritoriul), ea provoacă o reducere fantastică a frecvenţei cooperărilor (tranzacţiiilor) cu restul populaţiei şi astfel contribuie la despiritualizarea frontierelor, coboară foarte mult „pragul critic" al tranzacţiiilor astfel încat *zona* sau *lărgimea* acestora se reduce simţitor. Altminteri spus, foarte multe tipuri de tranzacţiii (contacte, cooperări) vor fi suspendate în cadrul populaţiei căci îşi vor pierde relevanţa şi deci sensul. Să presupunem că o minoritate va cere autonomia etnică a unui teritoriu dat (locuit). Prin aceasta, ea va crea o *frontieră interioară* între cele două populaţii, altminteri spus, va comprima enorm spaţiul tranzacţiiilor (actelor de cooperare şi contactelor între cele două populaţii). Procedând astfel, se poate ajunge la anihilarea „zonei interioare" a unei regiuni. Spaţiul care, până ieri, cuprindea nenumărate tranzacţiii (contacte, cooperări) va fi „tăiat" de nenumărate „frontiere interioare".

O „ţară" poate fi lichidată astfel, din „interior", fără a te atinge în vreun fel de „graniţele" geografice ale statului. Dacă admitem că o „ţară" poate fi definită printr-o *solidaritate* derivată din *conştiinţa comună* a membrilor ei şi printr-o mare frecvenţă de *legături funcţionale*, derivate din interacţiunea muncilor (activităţilor), ne dăm seama că toate tipurile de „frontiere interioare" provoacă o comprimare a „spaţiului vital" al „ţării". O „ţară" poate fi chiar distrusă fără să tragi un glonte şi fără să pui în marş batalioane şi tancuri. Care sunt tehnicile de anihilare a unei „ţări"? Chestiunea poate fi abordată din perspectiva ştiinţei frontierelor.

Prima şi cea mai însemnată este tehnica *„minorităţilor sociale"*. O „ţară" este un ansamblu compus din „majorităţi" şi din „minorităţi sociale". Societatea ea însăşi este mai mult decât suma grupurilor sociale din care se compune. Minorităţile sociale adoptă diverse strategi identitare între care şi strategia *definirii identitare prin izolare* şi/sau excludere, ba chiar prin agresivitate. O asemenea strategie identitară provoacă o reducere a spaţiului (ariei) contactelor cu celelalte grupuri pentru un număr foarte mare de activităţi (tranzacţiii).

Pentru a înţelege fenomenul acesta, teoria frontierei ne cere să distingem între „*minorităţile inclusive*" şi „*minorităţile exclusive*". O minoritate dată este *exclusivă* faţă de restul populaţiei în raport cu un criteriu (un *tip de contacte*), dar este *inclusivă* (sau inclusă) populaţiei date pentru restul contactelor. Minoritatea credincioşilor neoprotestanţi, bunăoară, este exclusivă în raport cu comunitatea credincioşilor ortodocşi sau catolici, dar este o minoritate inclusivă faţă de comunitatea economică a aceleiaşi populaţii şi chiar cu ceea ce poate fi socotită „comunitatea tuturor celor ce-L mărturisesc pe Hristos”. Să presupunem că această minoritate religioasă îşi cere autonomia teritorială. În acest caz, ea va deveni o minoritate exclusivă în raport cu statul şi va reduce spre zero tranzacţiile (contactele) cu restul populaţiei, astfel încat o atare minoritate va generaliza *frontiera* în toate zonele de contact virtual cu majoritatea. Este un exemplu tipic de despiritualizare a frontierei. În aceste cazuri, contactele cu respectiva minoritate nu mai pot fi consecinţa liberei iniţiative individuale, ci a unei norme de *aprobare colectivă*,

emanată de la respectiva comunitate. Aceasta devine o comunitate exterior închisă şi interior totalizantă. Criteriul apartenenţei devine un criteriu frontalier şi un factor totalitar.

Minorităţile exclusive sunt aşadar factori care generează frontiere interioare şi sisteme închise la contacte exterioare, coercitive în raport cu norma apartenenţei. Un ungur, de exemplu, care ar voi să aibă *afaceri* cu un român ori o căsătorie mixtă şi deci o proprietate *comună* cu un partener(ă) etnic(ă) nemaghiar(ă) *ar fi împiedicat(ă)* de la aceste tranzacţii (contacte, cooperări) de *politicile şi reglementările autonomiei etnice*. Minorităţile *exclusive* pot fi definite şi prin raportare la „comunităţile naturale". În acest sens, minorităţile exclusive sunt acele minorităţi ale căror manifestări nu sunt compatibile cu mai multe sau cel puţin una dintre comunităţile omeneşti: Familie, Biserică, Naţiune etc. În acest fel, afirmarea acelei minorităţi aduce, implicit, daune afirmării comunităţii respective. Minorităţile exclusive împing comunităţile într-un raport de excludere unilaterală.

Fenomenul iugoslav este integral explicabil prin fenomenul minorităţii exclusive şi al frontierei-prag. Ceea ce până ieri fuseseră *minorităţi incluse* au devenit peste noapte *minorităţi exclusive* de îndată ce s-a *decretat* că între sârbi şi croaţi, sârbi şi bosniaci etc. există frontiere etno-politice. Din acel moment, *pragul* contactelor s-a redus aşa de mult, numărul de contacte care au intrat sub prescripţia *etno-contactelor prohibite ori conflictuale* a crescut enorm, astfel încat frontiera s-a generalizat în toată sfera vieţii cotidiene a cetăţenilor fostei republici, deveniţi brusc membri ai unor minorităţi exclusive, ai unor comunităţi închise, autonomizate teritorial. Contactele cu populaţia de altă etnie vor intra sub prescripţia difuză a etno-contactelor şi deci vor fi decretate contacte conflictuale. Pragul de relevanţă critică al acestor contacte se va prăbuşi până la punctul în care populaţia îşi pierde „sensibilitatea" pentru marea majoritate a contactelor. În felul acesta, practic, norma graniţei şi legea discriminării contactelor vor controla toate tranzacţiile cu restul populaţiei.

Ce justificări se aduc acestor procese de intensificare şi îndesire a graniţelor în interiorul unei ţări şi al unei populaţii? O justificare posibilă ar putea să fie aceea a excelenţei respectivei „minorităţi", a superiorităţii ei rasiale, etnice, de clasă, de cultură sau de civilizaţie. Definindu-se printr-o *normă de superioritate*, ea s-ar vedea îndrituită să reducă până la zero contactele cu o populaţie de la care ar conchide că n-are ce primi şi pe care ar menţine-o sub dispreţ. Năzuind să facă parte dintr-o altă unitate, una superioară celei de care vrea să se rupă, această comunitate ar alege strategia *graniţei interioare* cu *comunitatea locală* şi strategia anihilării graniţei exterioare cu *comunitatea de referinţă*.

Teoria minorităţilor exclusive ne ajută să facem distincţie între *minorităţile democratice* şi *minorităţile etnocratice* (respectiv etnocentriste). Minorităţile incluse, care se definesc pe ele ca *parte* (diferenţială) a întregului din care fac parte sunt minorităţi *democratice*. Ele trebuie protejate de legile statului. Minorităţile exclusive, care se definesc pe ele ca fiind diferite şi exterioare întregului etno-teritorial din care fac parte sunt minorităţi etnocratice şi etnocentriste şi devin un factor de distrugere a unităţi etnoteritoriale a unei ţări. Minorităţile exclusive accentuează şi sporesc graniţele într-o arie de civilizaţie. Ele nu contribuie deci la spiritualizarea frontierelor „naturale"din cadrul acelei arii. Iată, dar, înţelesul pe care-l capătă noţiunea europeană de „spiritualizare" a frontierelor. Aceasta porneşte de la recunoaşterea existenţei unor *frontiere naturale*, între teritorii etnice numite ţări, care deci nu pot fi anulate cu nici un preţ. Sarcina Europei este însă aceea de a le *spiritualiza*, aşa cum, în secolul al XIX-lea,

tot Europa şi-a luat sarcina „spiritualizării popoarelor", care s-au înălţat, astfel, de la treapta de *unităţi etnobiologice* la aceea de *unităţi etnospirituale*, adică de *naţiuni*. Graniţele dintre comunităţile etnice europene trebuie şi ele spiritualizate, adică înălţate de la calitatea de *„diferenţe etnobiologice"* la cea de *„diferenţe etnospirituale"*. În felul acesta, acolo unde este o discontinuitate etnobiologică între ungur şi român, de pildă, să se menţină o simplă *diferenţiere etnospirituală* derivată din apartenenţa la cele două comunităţi. Acest proces va fi împiedicat dacă apar *partidele etnocratice* care transformă *minoritate etnică inclusivă* în *minoritate etnică exclusivă*.

Am atins, iată, şi chestiunea efectului deculturativ al partidelor etnocratice. Orişiunde apar asemenea partide etnocratice, consecinţa sigură este aceea a preschimbării unei minorităţi etnice inclusive în minoritate etnică exclusivă. Un partid etnic poate acţiona într-o direcţie etnocratică sau într-o direcţie democratică şi atunci sfârşeşte prin a se transforma în partid social (politic), pierzându-şi astfel caracterul sau profilul de partid etnic. Există aşadar două *strategii identitare* la îndemâna comunităţilor etnice: strategia etnocratică a minorităţilor exclusive şi strategia etnospiritualistă a minorităţilor inclusive. Prima conduce la izolare şi rasism, a doua la integrare şi spiritualitate. Graniţele aşadar sunt caracterizate prin „oferte" şi „retrageri". Când un grup face *oferte de contacte* avem de-a face cu o tendinţă etnospirituală deschisă (extrovertită). Când un grup îşi *retrage ofertele de contacte*, avem de-a face cu o tendinţă etnocratică, închisă (introvertită).

Un partid etnic poate alege procedeul etno-deschiderii şi, în acest caz, îşi transformă profilul şi sfârşeşte prin a deveni un partid democratic. În general, partidele etnice sunt ameninţate să alunece spre formule de partide etnocratice şi orice deschidere spre dialog transformă partidul etnic în partid (parte) social(ă), adică în partid democratic. Ideea democratică nu este, aşadar, compatibilă cu *partidul etnocratic*.

Izolarea comunităţi educaţionale pe criterii etnice face ca *spaţiul şcolar* să-şi piardă calitatea de spaţiu inter-etnic. Câmpul cu cele mai mari şanse de contact interetnic (şi deci de integrare spirituală) – cel şcolar – este anihilat. Părinţii şi copiii care până atunci făcuseră parte din aceeaşi comunitate şcolară, deşi aparţineau unor etnii diferite, s-au văzut brusc în poziţia inamică, separaţi de o *lege* şi o *graniţă* care separă două ostilităţi. Prietenii au devenit duşmani. Comunitatea şcolară fusese până ieri o comunitate spirituală interetnică. Separarea completă a claselor şcolare, prin eliminarea unor elevi dintr-un *spaţiu şcolar* care aparţinuse tuturora până atunci, a anihilat *comunitatea şcolară interetnică* şi a creat în locul ei o *formaţiune cantonală*. *Contactele de ieri* s-au preschimbat în *graniţa* de azi.

Fenomenul este legat de ideologia disidenţei din ţările Europei centrale, care au reuşit să convingă Occidentul cu privire la aşa-numita funcţie misionară şi salvatoare a Europei centrale în raport cu Europa de răsărit.

În locul spiritualizării graniţelor s-a obţinut o biologizare a celor existente (contactele creatoare s-au preschimbat în latenţe agresive). Acolo unde ieri fuseseră zone de contacte continue, adică formaţiuni interetnice spiritualizate, au apărut „frontiere interioare".

Să reţinem aşadar că orice tendinţă de autonomizare teritorială pe baze etnice provoacă înspicarea unei frontiere naturale de la marginea unei comunităţi, într-o multitudine de frontiere interioare, expuse agresiunilor, contactelor agresive, eliminării biologice etc., etc. Aceste etno-frontiere se justifică atunci când decurg din existenţa unor popoare diferite şi deci din necesitatea naşterii unei ţări, a unui stat naţional. Ori de cate

ori, însă, o minoritate care trăieşte la o anume distanţă de „patria-mamă" pretinde să se constituie în stat separat, se pune *în discuţie* nu numai problema acelei minorităţi, ci *baza axiomatică şi juridică a ordinii* unei întregi regiuni (şi, prin aceasta, a unei întregi arii continentale şi deci a întregii planete).

Fiindcă ori se admite că unele popoare au dreptul la mai multe state (şi ar urma, apoi, cererea de federalizare ori de unificare) ori se recunoaşte că baza statelor existente este nelegitimă, ceea ce aruncă în aer Pacea întregii Europe şi a lumii. În acest caz, cerinţa unei comunităţi etnice de a se rupe teritorial de *continuitatea* spaţiului unui stat este un factor de ameninţare a păcii globale, astfel că-şi pierde orice legitimitate.

Statul român este deci dator să apere standardele şi tiparul ordinii europene în provinciile sale contra cerinţelor de segmentare care ar arunca un spaţiu profund european într-o ordine subeuropeană, într-un regim tribalist de tip african. Lupta între triburile etnice s-ar declanşa în mod fatal şi o regiune până astăzi prosperă şi paşnică ar deveni un *nou infern* şi un nou focar de război în centrul Europei. Cine doreşte acest lucru nu doreşte pacea Europei şi nici înţelegerea europeană.

Există, iată, o legătură foarte complexă între suma contactelor dintre colectivităţi şi fenomenul frontierelor. Frontiera este consecinţa dinamicii contactelor (tranzacţiiilor) dintre diversele populaţii. La rândul lor, „graniţele" pot fi examinate în raport cu fiecare tip de tranzacţiie (clasă de contacte) în parte. Practic, fiecare tip de tranzacţie între colectivităţi îşi asociază o frontieră latentă astfel încat putem vorbi nu despre o singură „graniţă", ci despre un spaţiu sau o „zonă de graniţă". Între *graniţa* politică sau istorică actuală şi *zona* de graniţă nu există o suprapunere perfectă. Tipul de tranzacţie (contact) impune şi tipul de graniţă. Numărul de convorbiri telefonice, ca să luăm exemplul lui Deutsch, între două oraşe este proporţional cu populaţia acestora divizată printr-un anumit parametru al distanţei (desigur că în locul numărului populaţiei putem lua numărul de posturi instalate, după cum putem include în această formulă un factor pentru conversaţiile tinerilor adolescenţi). Constatarea lui Deutsch este că *„de îndată ce trecem de frontiera canadiană, se produce o foarte marcată scădere a frecvenţei conversaţiilor telefonice. Căderea este încă mai accentuată la frontiera mexicană. Realitatea graniţelor europene poate fi deasemenea probată prin analiza schimbului de studenţi sau al altor tipuri de tranzacţii între diverse ţări"*[347].

Din exemplele folosite şi din altele, putem deduce, împreună cu Deutsch, că *„graniţele nu sunt nişte simple artificii; ele au o existenţă reală"* constând într-o scădere bruscă sau treptată a tranzacţiiilor (contacte şi cooperări) într-o anumită zonă în raport cu numărul populaţiei şi cu distanţa. *„Dacă un conducător, un guvern, o armată sau o administraţie istorică pun o graniţă acolo unde viaţa a creat una, atunci acea graniţă va fi durabilă şi probabil stabilă. Dacă, pe de altă parte, o graniţă este politic sau militar impusă acolo unde ea nu există deja în privinţa tranzacţiiilor şi în raport cu habitudinile oamenilor, fie că nu va dura fie va arunca regiunea într-un lung proces de dizlocare şi zguduiri până ce eventual va reuşi să schimbe habitudinile popualţiei şi să provoace scăderea numărului de tranzacţiii sau a pragului lor de semnificaţie, operând astfel o deplasare a graniţei spre noua linie"*[348].

---

347 Deutsch, op. cit., p. 101.
348 Ibid.

Regiunile şi spiritualizarea frontierelor. Minorităţile sociale exclusive Regiuni sau zone de graniţă. Ce este o „graniţă"?

Coeziunea ţărilor. Regiuni, frontiere, ţări

Cadrul care circumscrie un *„set de graniţe multiple, adică de graniţe care afectează majoritatea contactelor"*, reprezintă o *regiune*. Când *„graniţele sunt ferme şi când o maşină politică guvernează întreaga arie cuprinsă între ele, vorbim despre acea regiune ca despre o «ţară» sau un «stat-naţiune»"*.

Relaţiile dintre state pot fi evaluate, arată K. Deutsch, printr-o scară multiplă privind: a) *multiplicitatea* dimensiunilor interacţionale; b) *consistenţa* interacţiunii; c) *compatibilitatea* valorilor de bază; d) *importanţa* contactelor; e) *fidelitatea* contactelor; f) *viteza* contactelor.

Două ţări pot interacţiona în multe privinţe sau, din contră, doar în privinţa unui număr redus de tranzacţiii (contacte). Ele pot fi coezive în privinţa circulaţiei forţei de muncă, a managementului, a capitalului, în educaţie, cultură, migraţie etc. Peninsula scandinavă formează o asemenea *regiune* în interiorul căreia întâlnim interacţiuni *multidimensionale* şi consistente. În aria balcanică şi central-europeană, se poate vorbi despre două *regiuni* foarte puternic intersectate, astfel că disputele cu privire la încadrarea unor ţări ca România sau Bulgaria la una dintre cele două regiuni au persistat toată perioada interbelică şi au fost reluate imediat după căderea comunismului. O vreme, după 1989, grupul ţărilor care-au aderat la convenţia de la Vişegrad au pretins că formează singure o regiune central-europeană distinctă de restul ţărilor excomuniste de la sud-est. Acest concept al Vişegradului care despărţea cercul fostelor ţări comuniste în două zone (în cercul cuprinzând Ungaria, Polonia, Cehoslovacia şi cercul cuprinzând Bulgaria, România şi Rusia) a fost respins de către diplomaţia americană în declaraţii, dar a fost utilizat destul de des în practicile diplomatice din regiune. Uneori această clasificare a fost utilizată parţial (vizita preşedintelui american, de pildă, a inclus cele trei ţări ale Vişegradului şi Rusia, dar a exclus România etc.). Pentru ca două ţări ori mai multe să formeze o *regiune*, trebuie ca acele tranzacţiii să fie şi *consistente*, nu doar multiple. *„Dacă două regiuni devin tot mai apropiate în cultură, comunicaţii, în procese sociale, economice, comerciale şi chiar în chestiuni militare, atunci ele vor deveni, foarte probabil, părţi componente ale unei regiuni"*[349]. Aceasta decurge aşadar din consistenţa relaţiilor.

Dar, cum arată Deutsch, de regulă ţările pot fi foarte coezive în privinţa unor procese, dar destul de separate în privinţa altor procese. Cazul Franţei şi Germaniei între 1871 şi 1914 este concludent. Foarte apropiate graţie unor similarităţi în cultură sau în fluxul poştal, erau totuşi extrem de adversare din punct de vedere politic. Cazul cel mai concludent este al ţărilor care au format *regiunea ţărilor comuniste*. Asemănătoare până la omogenitate în privinţa sistemului politic şi al tranzacţiiilor economice, al structurilor sociale etc., aceleaşi ţări se deosebeau până la adversitate în privinţa culturii. Peste tot în regiunea comunistă, ţările erau integrate politic şi economic, dar completamente dezintegrate cultural. Ideologia n-a putut niciodată să compenseze uriaşa diferenţă dintre *cultura naţională* a fiecărei ţări şi sistemul politic care făcea din ele o unică *regiune*. Acest conflict între cultura *naţională* şi *regiunea* politică – în esenţa lui, un conflict între

[349] Ibid., p. 102.

unitatea lagărului comunist şi diversitatea culturilor naţionale – a măcinat sistemul pregătindu-i pieirea. Regiunea n-a fost niciodată mai mult decât o regiune politică şi eventual economică. Conflictul central al zonei a fost deci între *naţiunea culturală* şi *regiunea politică* şi acest conflict descrie în esenţa sa procesul de rezistenţă culturală la comunism. Aceasta n-a încetat niciodată, iar uneori a căpătat şi forme politice, ca în cazul disidenţei sau forme militare, ca în cazul rezistenţei armate din Carpaţii româneşti, ori forma rebeliunii, ca în cazul Germaniei şi Ungariei. Prin urmare, Estul n-a fost niciodată o *regiune culturală*.

Încat o frontieră ca cea trasată de Huntington în mediatizatul său studiu n-are nici o relevanţă. Conflictul dintre religia occidentală şi religia orientală este o idee irelevantă, dar, dacă acest conflict există, linia lui nu trece pe culmea Carpaţilor, ca în harta invocată de politologul american, ci, eventual, pe Nistru, adică de-a lungul istmului ponto-baltic. În viziunea lui Huntington, linia de ciocnire a civilizaţiilor coboară din Lituania, de-a lungul Carpaţilor româneşti şi, mai departe, separă Serbia ortodoxă de Croaţia catolică, evidenţiind o segmentare a Europei printr-o linie care uneşte Baltica cu Adriatica. Această linie este falsă şi concepţia care-a trasat-o derivă din vechi cancelarii catolice şi habsburgice, trădând interese geopolitice bine circumscrise. Această concepţie (cu geopolitica ei adiacentă) intră în polemică (implicit) cu cealaltă concepţie şi geopolitica ei adiacentă, care pare să fi fost împărtăşită de puterile apusene după Războiul Crimeii şi care apreciază că linia de demarcare a Răsăritului de Europa central-apuseană uneşte Marea Neagră cu Marea Baltică şi creează o *zonă tampon* de-a lungul aşa-numitului *istm ponto-baltic*. Harta lui Huntington izvorăşte din tradiţia unor *anumite cancelarii* şi serveşte geopolitica acestora. Îndărătul concepţiilor despre *realitatea regională* a Europei pulsează, iată, un adevărat *război al cancelariilor* şi al diverselor concepţii geopolitice şi geostrategice.

Să reţinem, în orice caz, că noi nu avem interese să apărăm harta lui Huntington şi nici să operăm cu ea căci izvorăşte din şi apără geopolitica Mitteleuropei, care a inclus Transilvania în regiunea ei, adică în aria religiei occidentale. Geopolitica românească operează cu alte hărţi regionale şi, în orice caz, opune hărţii lui Huntington harta *zonei tampon* a istmului ponto-baltic, care pentru români este crucială. Pentru români, linia care desparte ariile celor două civilizaţii coboară de la Baltica, lasă dincoace ţările baltice, urmează linia Nistrului, se abate relativ spre a cuprinde Transnistria şi coboară la mare, pe la Odessa, pentru a se continua spre Bosfor.

Şi, în orice caz, trebuie să reţinem că *globalizarea,* care este procesul dominant actual, nu anulează nici „ţările" şi nici regiunile. În plus, globalizarea nu este un proces ireversibil şi deci unidimensional. În ciuda acestui proces, de pildă, legăturile economice anglo-americane au scăzut extrem de puternic şi de rapid din 1850 şi până prin anii '60 ai secolului nostru (*„Între Anglia şi America, legăturile culturale şi politice s-au înmulţit din 1890 şi până în prezent. Dar legăturile economice au scăzut puternic în decursul aceleiaşi perioade. În 1890, 50% din exporturile Americii plecau către Anglia; astăzi, această cifră a ajuns la doar 6%."*[350]). În valori absolute, cifrele comerţului anglo-american au crescut (sunt mai mulţi oameni, mai multe fabrici etc.). *„Dar în termeni relativi, legăturile anglo-americane au înregistrat un declin masiv"*[351].

---

[350] Ibid., p. 103.
[351] Ibid., p. 103.

Legăturile celor două ţări au scăzut şi în alte privinţe. (*„Sunt mult mai puţini membri în cabinetul englez astăzi cu legături de familie americane decât cu 60-70 de ani în urmă."*) Aceste diferenţieri şi variaţii exercită presiuni contradictorii asupra oamenilor, provocând frustrări (căci unele procese întăresc relaţiile, altele, din contră, exercită presiuni inverse, de slăbire a relaţiilor). Dar pentru ca două sau mai multe ţări să formeze o *regiune*, arată Deutsch, sunt necesare, pe lângă cele două condiţii menţionate, şi altele între care compatibilitatea *valorilor fundamentale*. În acest sens, compatibilitatea cere ca urmărirea (sau observanţa) unei *valori* în ţara A să nu antreneze *daune* (în general, să nu afecteze) asupra ţării B şi asupra *valorilor* acesteia[352].

Un alt criteriu de cercetare a regionalismului este *importanţa contactelor.* Mesajele sau interacţiunile dintre ţările aceleiaşi regiuni *„trebuie să fie semnificativ mai intense decât contactele alternative"*[353]. Numai în asemenea situaţii putem spune că cele două ţări formează împreună o regiune ori o parte a unei regiuni mai largi. În fine, criteriul *fidelităţii* contactelor între ţări este şi el un criteriu de validare a unei regiuni. *„Economia Noii Zelande,* arată Deutsch, *a reflectat multă vreme în forme destul de precise fluctuaţiile din economia engleză. Atâta vreme cat această situaţie s-a menţinut, ea a făcut din Noua Zeelandă o economie dependentă"*[354].

Viteza contactelor este un alt criteriu de relevanţă pentru formarea unei regiuni. *„În 1775, în pragul Revoluţiei Americane, treisprezece colonii americane deveniseră o reţea comunicaţională atât de strânsă, încat un zvon fals despre cutare bătălie contra englezilor se răspândea la un milion de oameni în circa o săptămână"*[355]. Dacă, deci, o treime din populaţia acestor colonii primea informaţia prin comunicarea informală doar în şapte zile, înseamnă că zona se bucura de un grad de integrare foarte mare[356].

„Contactele creează o regiune dacă şi numai dacă îi recompensează pe cei care participă la ele"[357]. Uneori, recompensele sunt economice (interes financiar comun etc.), ca în cazul participării Scoţiei şi Angliei la comerţul transatlantic cu tutun în secolul al XVII-lea. Alteori, recompensele îmbracă forma „recompenselor viitoare" (aşteptate). În fine, contactele sunt recompensatoare dacă antrenează „reciprocitatea rolurilor" (un imperiu, în care iniţiativele vin doar din partea „metropolei spre colonii", nu va forma o regiune tot atât de integrată ca „aria în care există un flux bipolar de idei şi activităţi"). În Elveţia, de pildă, fiecare canton se află în anumite situaţii, în condiţia minorităţii, astfel că nici un canton nu poate deveni hegemonic şi nici o coaliţie nu poate bloca alte tipuri de coaliţii. În chestiuni de limbă, de exemplu, cantoanele în care se vorbeşte franceza şi italiana se pot alia pentru a preîntâmpina tentativa cantoanelor de limbă germană să devină precumpănitoare în sistemul federal[358]. Când se votează o chestiune de interes alpin, atunci blocurile lingvistice se dizolvă, astfel că tocmai cantoanele germanice şi cele franceze se vor alia[359]. La fel în privinţa axei rural-urban, catolici-protestanţi etc., astfel

352 Cf. ibid., p. 104.
353 Ibid.
354 Ibid.
355 Ibid.
356 Cf. ibid., p. 105.
357 Ibid.
358 Cf. ibid.
359 Cf. ibid.

că niciodată un canton nu va deveni hegemonic. Aceasta şi explică stabilitatea Elveţiei (sistemului elveţian) şi nimeni, de nicăieri, nu poate invoca sistemul elveţian pentru că acesta are o unicitate inconfundabilă. Reţelele cantonale nu vor susţine niciodată fenomenul enclavelor etnoteritoriale. Variaţia reţelei cantonale în raport cu diversitatea axială a spaţiului elveţian face ca Elveţia să fie singura ţară absolut adaptată la geometria structurilor în reţea. Nicăieri acest fenomen nu este atât de bine redat ca în cazul configuraţiei etnomorfologice elveţiene. Cazul Elveţiei este unic şi netranspozabil.

Compatibilitatea unei regiuni derivă, în fine, şi din aspectul „configuraţional" al acesteia, adică din ceea ce se numeşte „modul de viaţă" („fel de a fi") redat prin modelele culturale, instituţiile şi modul de a se purta al „locuitorilor" acelei regiuni. În felul acesta apar ariile şi regiunile culturale. *„Oamenii simt că identităţile lor sunt legate de configuraţia culturii lor (...). Un mod de a fi similar îi poate lega puternic între ei pe membrii unei populaţii; aceasta este cerinţa cea mai importantă pentru solidaritatea unei arii (regională)"* (p. 108). Marile religii au *„puterea lor proprie de construcţie regională"*. Uneori acest „mod de viaţă" se extinde pe mari regiuni. *„Statele bunăstării democratice ale Europei occidentale au format împreună o regiune cu o aderare şi o identificare foarte puternice la şi cu un anumit «mod de viaţă» după al doilea război mondial"* (p. 108).

Ne aflăm, iată, în faţa unei probleme speciale, aceea a *frontierelor culturale*. Frontierele culturale nu sunt neapărat un factor de discontinuitate, ci şi unul de *confluenţă culturală*, astfel că, în anumite perioade, ceea ce funcţionase ca *factor de separare a populaţiilor* preia un rol nou, pe acela al unui *factor de sinteză sau sincronizare culturală*. Aria românească a lucrat foarte bine cu frontierele, astfel că a transfigurat, de regulă, fenomenul de confruntare a civilizaţiilor într-un fenomen de confluenţă a civilizaţiilor.

Regiuni şi frontiere culturale ale românilor

Ca realitate *fizică* sau *geografică*, frontiera este o simplă *izobară politică* ce desparte două populaţii, două state etc. Frontiera culturală are însă o cu totul altă natură şi este dependentă de experienţele culturale dintr-o arie şi o epocă dată.

Frontiera noastră orientală, bunăoară, a fost lărgită enorm de experienţa lui Mircea Eliade. Aceasta s-a deplasat enorm, spre a se fixa la limesul extrem al hinduismului, încorporând astfel un mare *complex cultural oriental* în cercul cultural românesc. O asemenea uluitoare înaintare a frontierei noastre în Orient (dovadă a „vitalităţii" poporului român, cu expresia lui Iorga), a permis, în acelaşi timp, prin efect răsturnat, o redescoperire a valorii folclorului sud-est european. Graţie acestei formidabile expansiuni culturale pe latura orientală, s-a dobândit o nouă scară de vedere (viziune) asupra popoarelor Sud-estului european. Aceste popoare, a observat Mircea Eliade, au trăit şi trăiesc în mediul unui „creştinism cosmic", care conferă dimensiune liturgicală întregii naturi. Acesta singularizează cultura Sud-estului în lume. Desigur se poate spune că şi frontiera culturii indiene a fost lărgită graţie experienţei româneşti a lui Mircea Eliade ori a lui M. Sadoveanu. Raporturile şi distanţele dintre România şi India s-au micşorat. Unitatea *Eurasiei* s-a refăcut ca în vremurile romane. (*„Ţinutul dintre Sahara şi Mediterana era pentru romani mai «roman» decât câmpia păduroasă şi mlăştinoasă*

dintre Rinul de Jos şi Elba. Lumea toată era un singur orbis terrarum*, având la mijloc «imperiul roman»."*[360]).

La fel s-a întâmplat în ceea ce priveşte experienţa *frontierei noastre occidentale*, graţie *actului creator al Şcolii Ardelene*. Aceasta a mijlocit reconectarea noastră directă cu centrul Laţiului, ceea ce a permis să *„socotim şirul întâmplărilor din Principate ab urbe condita"*[361]; această experienţă era totuna cu recuperarea pentru conştiinţa comună a *eonului roman*, adică a „vârstei romane" reale a culturii şi limbii române. Şi iarăşi lucrul acesta nu este nou, căci în secolul al XIII-lea, Pontul Euxin era o *„mare italiană. La Kaffa erau dogi ca şi la Veneţia"*, încat atingerea dintre locuitorii Daciei şi Italiei era *directă* şi a fost ruptă numai de forţa năvăliotare a turcilor selgiucizi. Şcoala Ardeleană, aşadar, este o creaţie a frontierei noastre directe cu Roma şi ea regândeşte întreaga istorie a Daciei *ab Romam condita*, în cea mai curată continuitate cu întemeierea Romei, a marelui oraş matriceal al poporului nostru. Când ungurii şi-au serbat mileniul de la sosirea în Europa, Şcoala Ardeleană reconectase istoria noastră (subiectiv-ideologic, căci obiectiv legătura nu fusese ruptă niciodată) la marea *durată romană* de două mii de ani.

Chestiunea a provocat o teribilă perplexitate căci singura bază de legitimare a oricărei pretenţii imperiale în Europa era *ideea şi moştenirea Romei*. Atunci, în mediul acelui traumatism provocat de Şcoala Ardeleană, s-a structurat „complexul” în chestiunea vechimii şi „autohtoniei", care n-a fost încă examinat de către specialiştii. Acest complex îşi trimite încordările într-o pulsiune negativistă de mari proporţii, care hrăneşte un uriaş aparat propagandistic, enorme cantităţi de scrieri în care se recompune mereu, de mai bine de o sută cincizeci de ani, o foarte obositoare obsesie. În toate aceste scrieri, românii sunt negaţi, relaţia lor cu romanitatea şi deci cu Roma este negată şi ea cu o furie abia controlată, autohtonia lor este contestată, identitatea lor romană este şi ea agresată.

Polarizarea acestei *angoase* a căpătat forma *roesllerianismului*. Un „mit negator" îşi făcea inaugurarea, sintetizând toate expresiile pe care le îmbrăcase antiromânismul până atunci. Şcoala Ardeleană, aşadar, este o creaţie tipică a fenomenului frontierei. Ciudăţenia este să constaţi că reacţia contra Şcolii Ardelene n-a venit numai de la istoricii maghiari sau germani, ci şi de la elementul sudic al romanităţii, aşa cum s-a întâmplat, bunăoară, cu acea istorie a lui Philipide. Un asemenea fapt este de natură să ne sugereze cat de teribilă este tensiunea derivată din aşezarea noastră la acest *trio confinium* al celor trei mari *faţade* ale Europei, care-şi află intersecţia chiar pe teritoriul Daciei.

Din experienţa frontierei noastre sudice, sau balcanice, a ieşit **Isarlâk**-ul lui Ion Barbu, care tălmăceşte atât de adânc „nastratinismul" nostru. Romanitatea, nastratinismul şi creştinismul (cosmomorfismul creştin) sunt dimensiuni ale sufletului românesc descoperite în cadrul experienţelor frontierei. Ceea ce până ieri îţi părea o limită de nedepăşit ţi se înfăţişează, deodată, ca o deschidere de valoare universală. Cine ar fi putut crede că „balcanismul" nostru deopotrivă „grecesc" şi „turcic" are un sens valabil, universal, înainte de Ion Barbu? Nimeni n-a gândit atât de sistematic şi complex că o provincie ca Ardealul este în realitate nucleul *cercului* de amplă şi rodnică desfăşurare a unei *mari durate* istorice, aria de cuprindere a unui eon cultural de valoare universală, înaintea Şcolii Ardelene. Cronicarii gândiseră la fel, dar nu atât de complex şi adânc.

[360] S. Mehedinţi, op. cit., p. 89.

[361] Ibid., p. 88.

Aşadar, adevărata descoperire a „Occidentului" nostru *interior* este opera Transilvaniei şi a Şcolii Ardelene, nu a lui E. Lovinescu prin a sa teorie a sincronismului (care scurtează aşa de mult *timpul nostru occidental, durata romană a culturii şi statalităţii noastre* reducând totul la durata unui singur secol, la secolul influenţelor Revoluţiei franceze). Teoria lovinesciană socoteşte şirul întâmplărilor relevante pentru Occidentul nostru *interior* abia de la Revoluţia franceză. Coriferii Şcolii Ardelene socoteau acelaşi şir de întâmplări *ab urbe condita*, de la întemeierea Romei.

Descoperim, iată, graţie, Şcolii Ardelene, că noi nu ne *occidentalizăm*, noi *suntem occidentali ab originem*, căci am fost şi suntem trăitori ai acestui *aion aeternum, eonul roman*, într-un grad şi la o scară unică în Răsărit şi în Europa Centrală. cat priveşte Orientul nostru interior, cine altul a făcut mai mult în această linie decât un D. Cantemir, B. P. Hasdeu, M. Sadoveanu sau Mateiu Caragiale, Ion Barbu şi Mircea Eliade?! Marea redescoperire a *dimensiunii noastre occidentale* aparţine Ardealului, aşa cum redescoperirea *dimensiunii noastre orientale* aparţine Munteniei şi Moldovei. Ambele experienţe provin însă din asumarea şi trăirea fenomenului frontierei în toate laturile şi pe toate faţadele lui. Sinteza celor trei faţade ale culturii noastre o regăsim în opera eminesciană. Când Ungaria venea cu ideea regatului milenar, cu misionarismul occidental etc., transilvănenii au răsucit totul, arătând în chip adevărat că românii sunt moştenitorii de fapt ai Ideii romane, că ei au, în această regiune a Europei centrale, singurii, *limbă latină* (neoromană), sunt creatori de cultură şi civilizaţie de tipar roman (esenţa eonului romanic) şi, ca atare, pot transmite, în zona aceasta, cu adevărat, *misiunea Romei* (de *justiţie* universală, în primul rând), pentru că sunt singurii ei moştenitori (în limbă, în suflet, în tradiţii: obiceiul pământului, acel *jus vallachorum* etc.). Construcţia spirituală a Romei în Orient nu poate veni decât de la romanitatea orientală, sădită de Traian în toată Iliro-Tracia, în Iliria şi Dacia, deopotrivă.

Puţine culturi din aria aceasta au valorificat atât de complex şi de complet experienţa frontierei ca cea română. Din această experienţă a ieşit o extraordinară diversitate în unitatea unui singur popor şi a unei singure limbi. E suficient să observăm cum se accentuează nastratinismul nostru spre zona Munteniei şi cum se accentuează spiritul juridic, codificator, spre Ardeal, unde şi experienţa religioasă capătă pronunţate accente teologale, iar preotul mulţimilor devine *tribun*. Marii noştri jurişti şi reformatori sunt coborâtori din Ardeal. Un mare doctrinar al reformei imperiului habsburgic a fost, bunăoară, bănăţeanul A. C. Popovici. Tot astfel, din spiritul şi înclinaţia de şcoală juridică a ardelenilor a ieşit marele Simion Bărnuţiu. Opera lui M. Eliade este şi ea creaţia frontierei, dar nu numai a frontierei orientale, ci a unei frontiere noi, care a pus în contact cercul pozitivismului modern cu *Marile tradiţii religioase* ale lumii. Într-o epocă în care *„tradiţiile mistico-religioase"* sunt *„înţelese cu greu, înţelese anapoda chiar de cei care le mai păstrează încă"*[362], Eliade impune *istoria religiilor* ca *organon al omenirii*, ca *memorie sau ca „îndreptar" al actelor de memorare colectivă*. El îşi asumă deci o misiune universală pe linia echilibrului antropologic al omenirii. *„Această disciplină misterioasă şi absurdă care este «Istoria Religiilor», remarcă savantul român, ar putea avea o misiune regească: publicaţiile «ştiinţifice» vor constitui un* rezervor *unde se vor putea* camufla *toate valorile şi modelele religioase tradiţionale. Iată pentru ce mă*

---

362 M. Eliade, *Jurnal*, vol. I, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 43.

străduiesc să pun în evidență semnificația faptelor religioase. Această semnificație nu mai este evidentă, ea trebuie să fie stabilită prin exegeză şi comparație şi dacă generația noastră nu înregistrează (în publicațiile «ştiințifice») semnificațiile fenomenelor religioase – această operațiune va deveni aproape imposibilă pentru generațiile viitoare"[363]. Să ne gândim că Mircea Eliade a format „elevi" pe toate meridianele: japonezi, chinezi, indieni, americani, francezi etc. (românul Ioan Petru Culianu a pierit ucis şi astfel a fost zădărnicită participarea românească pe acest versant al marii aventuri a tradiției universale a omenirii). Aceştia toți au devenit „apostoli" ai marii Tradiții. Lucrarea a fost înălțată de Mircea Eliade la scară universală. O funcție şi o misiune radicală în istoria omenirii s-au împlinit printr-un român. Toate acestea sunt creații ale frontierei. Fenomenul frontierei este astăzi factorul cu cea mai mare valoare şi putere stimulativă în ordinea creației.

Prin creştinismul cosmic, noi suntem prezenți în toată Peninsula Balcanică. Sud-estul european este cercul nostru cultural şi nimic din substratul popoarelor țărăneşti ale Peninsulei nu ne este străin. Prin participarea noastră, grație sufletului nostru romanic, la acel *aion aeternum* al romanității Europei, noi suntem cetățenii unui teritoriu care se întinde de la Mediterana şi până la Pontul Euxin (grație nouă, latinilor răsăriteni). Italo-Romania este „terra nostra", „țara noastră". Prin opere ca acelea ale lui M. Eminescu, M. Sadoveanu, M. Eliade etc., suntem cetățenii Eurasiei, ai acelei *unități originare* din care s-a născut toată Europa, cu tot ceea ce este european. Nastratinismul a făcut din Orientul interior, care cuprinde şi lumea turcică spre a o europeniza, Orientul nostru. Cu cine n-am putea noi comunica pe meridianele lumii, din punct de vedere etno-cultural?! Greu de găsit un punct care să ne fie străin, când un Mircea Eliade a voit şi a putut să facă din vânătorul neolitic, din şamanul siberian şi australian, din yoginul indian şi alchimistul babilonian, din țăranul neolitic sud-est european şi din inițiatul misterelor eleusine, cetățeni ai aceleiaşi lumi, contemporanii noştri. Iată probele „vitalității" noastre şi semnele uşor discernabile ale frontierei noastre. A fi în cultura română înseamnă a fi în lume. Aşa cum altădată, la Roma, a fi *cives romanus* însemna a fi *cetățean al lumii.*

Regiunile, frontiera, afirmarea popoarelor şi conştiința spațiului

Am precizat că trebuie să admitem distincția între noțiunile de frontieră şi graniță. Granița este o *linie de margine teritorială*. Frontiera este *zona avansată* a unui *spațiu* supus unor mişcări de contracție şi expansiune. *„Teritoriul nu e totuna cu spațiul. Pe când cel dintâi exprimă o realitate statică, o suprafață anumită şi mereu aceeaşi, spațiul exprimă o realitata dinamică, o forță geopolitică şi geoistorică."*[364] Ceea ce contează în legătură cu fenomenul frontierei este *conştiința spațiului*. Aceasta se manifestă sub forma unui *„simț al spațiului"* (cum l-a denumit Kjellen), al unui sentiment spațial, dar şi sub forma unor reprezentări spațiale. Ambele componente coincid numai parțial când e vorba de „comunitatea etnologică" propriu-zisă (a unui popor) şi de „lumea intelectuală" care se iveşte din adâncurile neamului ori vine deasupra lui cu valul unor migrații şi infiltrări de

---

363 Ibid.

364 R. Schmidt, „Der neue Raumbegriff in der Rechtswissenschaft", în *Raumforschung und Raumordnung*, 1940, p. 440, apud. Victor Jinga, *Problemele fundamentale ale Translivaniei*, Astra-Braşov, 1945, vol. I, p. 2

populații străine. Aşa se face că între comunitatea etnologică şi colectivitatea intelectuală a unui popor nu există decât o suprapunere parțială. Mai mult chiar, colectivitatea intelectuală nu s-a ridicat întotdeauna la puterea morală şi misionară a comunității etnologice.

„Lumea noastră intelectuală nu a avut o suficientă putere de definire a misiunii neamului românesc la înălțimea vitalității şi posibilităților poporului român. În migrațiunile lui, neamul nostru a trasat hotare mult mai largi decât cele revendicate de intelectuali şi de oameni politici." Observația aceasta aparține unui mare intelectual român, care, în 1945, într-un moment de cumpănă pentru destinul Transilvaniei româneşti, scria monumentala lucrare **Probleme fundamentale ale Transilvaniei**, în două volume, numărând circa o mie de pagini. Dintr-o colectivitate intelectuală cu puteri coborâte mereu sub nivelul de vitalitate al poporului însuşi s-au ales totuşi intelectuali care au dat expresie „neliniştilor spațiale" şi „viziunilor spațiale" ale românilor în scrierile lor.

Iată ce hotare înțelegea Simion Bărnuțiu să traseze neamului românesc: românii trebuie să se unească într-o *„unitate culturală"*, aprecia el, *„de la Nistru până la Balcani şi de la Balcani până la Tisa"*. *Viziunea spațială* pe care-o mărturisesc intelectualii asupra românilor este când mai largă când mai strâmtă, dar niciodată nu depăşeşte *harta etnică* reală a românilor. Victor Jinga ne prezintă cateva „mărturisiri spațiale asupra românilor" din partea unor intelectuali români. Să le reluăm din cartea marelui patriot, căci aceste mărturisiri ne spun foarte multe despre *conştiința frontierelor* la români. Între altele, ne îngăduie să constatăm că harta intelectuală a frontierelor (conştiința intelectualilor asupra frontierei) este cu mult mai strâmtă decât harta etnică reală, ba uneori este chiar mai strâmtă şi decât harta etnopolitică efectivă. (vezi Addenda: Mic Atlas Geopolitic).

Victor Jinga îl invocă pe Mihai Eminescu, cu articolul publicat în „Timpul" la 2 noiembrie 1879 şi intitulat **Misiunea noastră ca Stat**: *„E mică țărişoara noastră, îi sunt strâmte hotarele, greutățile vremurilor au ştirbit-o; dar aceasta mică şi ştirbită e țara* noastră *(...);* într-ânsa *găsim toate* putințele dezvoltării *(subl. n.), întocmai ca într-una oricat de întinsă*.

Trebuie să fim un stat de cultură la gurile Dunării *(subl. n.); aceasta e singura misiune a statului român şi oricine ar voi să ne risipească puterile spre alt scop pune în joc viitorul urmaşilor şi calcă în picioare roadele muncii străbunilor noştri.*

Aici între hotarele strâmte ale țării româneşti, trebuie să se adune capitalul de cultură *din care* să se împrumute frații noştri *de prin țările de dimprejur cu celelalte popoare mai înapoiate decât noi"*[365].

Care este conceptul eminescian asupra frontierei româneşti? Acesta desemnează trei aspecte esențiale: a) puterea statului provine din energiile interne ale *concentrării*, nu din energiile *expansiunii*, ale dispersării; b) în consecință, frontiera noastră nu trebuie să fie una de expansiune politico-militară, ci una culturală: *„trebuie să fim un* stat de cultură *la gurile Dunării"*; c) funcția frontierei trebuie să fie una de *suport* pentru românii şi popoarele din jur, nu de „cucerire" (agresiune).

Privind chestiunea din perspectiva frontierelor, Eminescu deplânge *„hotarele strâmte ale țării româneşti"*, dar chiar şi în aceste condiții, el găseşte acestei țări o

---

[365] Apud. V. Jinga, op. cit., p. 21.

funcțiune europeană şi regională, şi anume, pe aceea de a fi *„stat de cultură la gurile Dunării"*. Marele poet nu conferă statului nici o funcție politică, nici una militară, ci o funcție culturală. Distincția aceasta dintre *statul politic*, stat al unei clase cu preocupări mari pentru ea însăşi, dar cu preocupări mici pentru „țara reală", şi *statul cultural*, preocupat de destinul întregii românități şi al întregii regiuni „de dimprejur", este una care-şi menține deplina valabilitate. O atare viziune asupra spațiului atribuie românismului o funcție spirituală.

O altă mărturisire spațială asupra românismului, consemnată ca atare de Victor Jinga, este acea a lui Bălcescu, într-o scrisoare trimisă din Pesta la 14 iunie 1849: *„Națiunea română din toate națiile Orientului are cel mai frumos viitor, este mare, cred mai mare la zece milioane, este compactă şi cuprinde tot ținutul din Tisa până la Marea Neagră şi din Carpați la Balcani, căci trebuie să ştii că în Transilvania, din vreo patru sute de mii de secui şi saşi, unguri numai vreo cateva mii şi încolo tot români. Asemenea în Banat. Dincoace de Tisa sunt foarte puțini sârbi. În Bulgaria se află puțini prin oraşe şi apoi între Vidin şi Niş şi dincolo de Balcani; românii se întind în toată Bulgaria proprie şi pe tot malul drept al Dunării până la Belgrad. În partea serbică pe Dunăre (...) sunt mai mult de patruzeci de mii de familii române. Bulgaria proprie dar, după locuitorii ei de astăzi, este o țară românească. Vezi dar că am drept să regulez hotarele patriei noastre până în Balcani"*.

În cazul lui Bălcescu, precum vedem, hotarele mărturisite vizionar le depăşeau pe cele înguste de atunci ale Principatelor Române. Harta intelectuală şi harta politică se aflau într-un mare dezacord, dar de data aceasta aspirațiile comunității intelectuale privind fruntariile țării depăşeau realitățile politice ale frontierei. Harta politică era cu mult mai strâmtă decât harta etnologică reală şi cea etnologică subiectivă, proiectată, adică, de viziunea colectivității intelectuale.

„Mărturisiri spațiale" găsim la Goga, făcute în decembrie 1933, cu ocazia deschiderii Institutului de istoria literaturii române moderne şi folclor la Universitatea din Bucureşti: *„În această atmosferă m-am născut, la poale de munte, unde în mod organic am avut totdeauna tendința să mă urc pe creste şi de-acolo, din vârful cindrelului, să văd cele două aspecte ale aceluiaşi popor; soarta a vrut deci să iau de la început contact cu realitatea, găsindu-mă pe* coloana vertebrală a românismului. *(...) Dacă m-aş fi născut la* periferia etnică a neamului*, acolo unde apăsarea unei culturi streine s-ar fi risipit în mediul în care mă mişcam, desigur că acest* stigmat *m-ar persecuta în cursul vremii necontenit..."*

În viziunea lui Goga există un *stigmat* al „locului" pe care-l purtăm cu noi în permanență. Acest stigmat sintetizează determinismul geo-etnologic, geografic şi etnic totodată, într-o unitate *sui-generis*. Acest *stigmat* poate fi nuanțat: el este intens colorat etnic la cei născuți spre „centrul" geo-etnologic al unui popor şi plin de tensiuni la cei născuți la „periferia etnică" a neamului. Desigur că aici Goga exagerează asupra elementului geografic al acestui determinism. Dar în cursul operei sale, el dovedeşte o înțelegere foarte adâncă referitoare la *misiunea* şi *destinul* poporului român.

Victor Jinga apreciază că, în „mărturisirile lor spațiale", cei trei, un moldovean, un muntean şi un ardelean, probau o precauție, o *„prudență de neînțeles"* în ceea ce priveşte *„câmpul optic"* asupra *„posibilităților şi idealului nostru spațial"*. Tot el se grăbeşte, însă, să adauge că această prudență nu se desprinde din toată opera. Ideea unui posibil decalaj între harta etnologică, harta politică şi frontierele pe care le înfățişează

intelectualii în „mărturisirile lor spaţiale" pare a fi o achiziţie esenţială pentru ştiinţa frontierelor şi deci pentru o „geopolitică naţională".

Aceeaşi idee răzbate într-o altă „mărturisire" a lui Octavian Goga, într-un discurs ţinut la Universitatea din Cluj în 1932: *„Ideea dezrobirii noastre naţionale şi a* identificării graniţelor etnice cu cele politice într-un act independent – *cam aşa s-ar putea comprima în cateva cuvinte* crezul nostru – *a trăit întotdeauna la noi... Simţul diferenţierii de rasă, precis şi implacabil, ne-a călăuzit şi ne-a încercuit în imperiul lui. A fost un simţământ al unităţii care ne-a ţinut laolaltă şi o putere de rezistenţă de care s-au frânt cotropirile duşmane"*[366].

„Elemente de geopolitică naţională" identifică Victor Jinga în balada **Mioriţa**: *„Trei turme de miei / Cu trei ciobănei / Unu-i moldovean / Unu-i ungurean / Şi unu-i vrâncean": „Pentru cântăreţul anonim frontierele nu aveau nici o semnificaţie; peste aceste semne convenţionale trăia un neam plin de sensul unităţii şi al misiunii sale. Cele trei turme de miei par a înfăţişa cele trei mari sectoare ale neamului românesc, iar cei trei ciobănei par a indica trei căpetenii de popor răspândit sub trei stăpâniri"*[367].

„Mărturisiri spaţiale" identifică Victor Jinga şi în *„viziunea spaţială a poetului popular transnistrean": „Bate vântul de pe munţi / Şi-mi dă dor de la părinţi. / Bate vântul dintre brazi / Şi-mi aduce dor de fraţi. / Bate vântul din vâlcea / Şi-mi dă dor de ţara mea"*. Comentariile lui Victor Jinga ne scutesc de orice adăugire: *„Dincolo de Nistru, «Bate vântul de pe munţi». Munţi nu sunt nici în Transnistria nici mai încoace în Bsasarabia, ci tocmai la hotarul dinspre apus al Moldovei. Brazii, fraţii, ţara mea şi munţii aparţin vocabularului primilor păstori şi celor care i-au urmat, porniţi din Moldova sau mai de departe, dintre munţii acoperiţi cu brazi şi unde au lăsat fraţi..."*[368]

Sensurile spaţiale din poezia populară (şi din alte creaţii ale poporului) ne arată că acest „subiect anonim" are propriile lui simţăminte şi reprezentări asupra spaţiului etnologic, astfel încat putem vorbi despre o „hartă emică" (un elaborat spontan, geopolitic, al poporului însuşi) şi o „hartă etică", adică un elaborat savant, în care se confruntă cartografii şi cadastre, teorii şi cancelarii, geopolitici, deci state şi diplomaţii, concepte geostrategice etc., etc. Cele două „hărţi" arată cat de greu se pot acorda între ele voinţa popoarelor cu aceea a cancelariilor, viziunile etnologice asupra spaţiului cu mărturisirile spaţiale ale intelectualilor şi reprezentanţilor clasei politice. Aria de răspândire a românilor rămâne, oricum, ca a tuturor neamurilor, de altfel, mult mai largă decât harta etnopolitică. Victor Jinga stabileşte următoarele *hotare* pentru aria de răspândire a românilor în Europa: *„Gura Mureşului - Belgrad - Durazzo - sudul Pindului - Kavala - Capul Ecrene - meridianul 35 - punctul cel mai nordic al Prutului - Debreţin - Gura Mureşului. Aria de răspândire compactă a românilor este mai restrânsă, şi anume între: Cernăuţi - aproape de meridianul 30 - Capul Ecrene - Dunărea până la Vidin - Pojarewatz - Gura Mureşului - Satu Mare - Cernăuţi"*[369]. Dăm mai jos harta etnică a românilor după cele *trei arii*: etno-politică, etnologică compactă şi etnică atotcuprinzătoare[370].

---

366 Apud. V. Jinga, op. cit., p. 23.
367 ibid., p. 24.
368 Ibid., p. 24-25.
369 Ibid., p. 20.
370 Harta este preluată din strălucita carte a lui Romulus Seişanu, *Principiul naţionalităţilor...*,

Ne confruntăm iată cu un fenomen pe care socio-etnologia frontierelor trebuie să-l examineze: decalajele dintre „mărturisirile spaţiale" ale intelectualilor şi clasei politice, pe de o parte, şi simţământul spaţiului românesc al poporului însuşi. Pe de altă parte, ne confruntăm cu fenomenul decalajului posibil dintre *harta etnică* şi harta politică. Raţiuni de realism şi moralitate etnologică ne spun că *hotarele politice* româneşti trebuie să reproducă *frontierele etnice compacte ale românismului*. Dacă ar fi să exprimăm cantitativ raportul dintre harta politică şi harta etnologică a românilor, am constata că acesta era de 6/1 în 1930, adică 1/6 dintre români trăiau în afara hotarelor politice ale României Mari (raportul estimat de Victor Jinga era de 17 milioane la 3 milioane în afara hotarelor politice). După estimările actuale, la cei peste 22 milioane români trăitori înlăuntrul hotarelor politice, vom regăsi peste 10 milioane în afara frontierelor politice. Aceasta arată că raportul dintre harta politică şi harta etnologică este de 3/1, ceea ce înseamnă că 1/3 dintre români trăiesc în afara statului politic românesc. Prin urmare, populaţia care poate beneficia de suportul statului politic din totalul populaţiei româneşti a scăzut de la 6/1 la 3/1, ceea ce înseamnă că raportul s-a înjumătăţit.

„Forţa regatului României – spunea D. A. Sturdza – *are două baze. Întâia este că solul românesc este locuit de o masă compactă de români... A doua bază a forţei noastre este că dincolo de frontierele noastre ţara este învăluită de români. (...) Pericolul pentru Regat este acolo unde viaţa naţională a românilor din afară de Regat este ameninţată. Acest Regat nu poate exista dacă ceilalţi români nu există. Atunci când românii care trăiesc în afara Regatului vor fi nimiciţi, ultimul nostru ceas nu va întârzia să bată."*[371] Ne aflăm, iată, în faţa unei noi direcţii de analiză a frontierelor care ţine seama de relaţia între harta etnică şi harta politică. Cei care au dezvoltat o asemenea perspectivă analitică în cadrul geopoliticii statului naţional au fost Sabin Manuilă şi Ion Chelcea.

Regiunile marilor civilizaţii. Statul-naţiune şi teoria „ciocnirii civilizaţiilor"

- *Civilizaţii şi naţiuni. Ce sunt civilizaţiile?*

Pentru a defini „naţiunea" vom renunţa la procedeul îndeobşte folosit, ca fiind nesociologic. Acest procedeu constă în a construi o *definiţie abstractă* (referenţialul logic) ori în a invoca paradigmele unor ştiinţe anistorice, cum ar fi psihologia popoarelor (etnopsihologia), etnologia stilurilor sau sociologia abisală (L. Blaga) ori de-a dreptul morfologia culturii. Noi credem că o *sociologie a naţiunii* trebuie să-şi propună să decupeze corect referenţialul istorico-empiric în care *naţiunea se autodefineşte*. Naţiunea este un *subiect etnoistoric* care se redefineşte cu fiecare *epocă* şi cu fiecare eveniment mai important ori cerc de cultură cu care vine în contact. De aceea vom porni de la sistemul lumii moderne, în care se manifestă naţiunile Sud-estului european; acesta este referenţialul unei autodefiniţii pentru subiectul nostru.

În consecinţă, ne vom folosi de o *ipoteză*, de cea mai controversată ipoteză asupra lumii moderne, ipoteza lui Samuel Huntington, a „ciocnirii civilizaţiilor". În viziunea „politologului" american, lumea de mâine este una a „conflictului civilizaţiilor". Sursa principală de conflict în lumea de mâine nu va mai fi una economică sau ideologică, ci una *culturală*. „Naţiuni şi grupuri de naţiuni" vor fi cele antrenate în conflict, astfel că

---

371 *Discours de M. D. A. Sturdza, prononcé au Sénat le 27 Nov. - Dec. 1893*, Bucarest, 1894, p. 20-21, 28, apud., V. Jinga, op. cit., p. 26-27.

acest conflict va deveni sistemul de referință principal pentru definirea națiunii în lumea contemporană.

Conflictele au şi ele o *istorie* a lor, pe care Huntington o examinează după modelul stadial. *Conflictele* au traversat mai multe faze. Ele au început prin a fi *dinastice* (între prinți, împărați, monarhi absoluți şi constituționali). Ținta regilor: teritoriile, extinderea birocrației şi armatelor, a puterii economice (şi mercantile) etc. Faza a doua este aceea a războiului popoarelor: *„războaiele regilor luaseră sfârşit (la 1793), zice R. P. Palmer; începeau războaiele popoarelor"*[372]. Această fază s-a încheiat la sfârşitul primului război mondial. În faza a treia, *„ca rezultat al revoluției ruseşti şi al reacțiilor la ea, conflictul dintre națiuni a cedat locul conflictului dintre ideologii; mai întâi între comunism, fascism-nazism şi democrație liberală şi, apoi, între comunism şi democrație liberală"*[373]. A fost faza „războiului rece".

Toate aceste trei faze înscriu conflictul în *„interiorul civilizației occidentale"*. Ele au fost *„războaie civile occidentale"* (W. Lind). Acestea se încheie odată cu al doilea război mondial. Cu terminarea *războiului rece „politica internațională iese din faza sa occidentală şi elementul central devine interacțiunea dintre civilizația occidentală şi neoccidentală, ca şi dintre cele neoccidentale"*. Popoarele şi civilizațiile neoccidentale devin „subiecte ale istoriei" şi marchează „sfârşitul erei coloniale".

Să insistăm asupra tezelor lui Huntington. Mai întâi că asistăm la o „*internaționalizare a conflictelor*". Astăzi, conflictele nu mai sunt „locale". *Globalizarea* lumii face dintr-un *conflict local* simptomul unui conflict mai larg, al unei *crize internaționale*. Dacă în *faza occidentală* a istoriei conflictele semnalizau *criza civilizației occidentale*, în faza actuală conflictele locale sunt semne ale crizei sistemului mondial. În al doilea rând, observăm că Huntington vorbeşte despre o *fază occidentală* o istoriei universale, care se închieie, zice el, cu *sfârşitul războiului rece*. În al treilea rând, *epoca occidentală* a istoriei universale şi sincronizarea cu ea nu au avut virtuți pacificatoare. Dimpotrivă. Conflictele s-au intensificat şi diversificat, ceea ce arată că era occidentală şi civilizația occidentală au fost sfâşiate de nenumărate „războaie civile". Ordinea occidentală a lumii s-a bazat, deci, tot pe războaie şi pe dominație. Dominația a îmbrăcat întâi *formă dinastică,* apoi formă *etnocratică sau supranațională* şi, în fine, *formă ideologică sau ideocratic*ă.

Iată, dar, cele trei tipuri de dominație: autocratic, etnocratic, ideocratic. Se cere, deci, să definim națiunile în raport cu „civilizațiile", ceea ce ne obligă întâi să clarificăm noțiunea de civilizație (pe urmele lui Huntington). Vom încerca, în cele ce urmează, să definim o *civilizație* folosindu-ne în acest scop de teoria lui Huntington şi ne vom strădui să examinăm slăbiciunile teoriei huntingtoniene a civilizațiilor.

„O civilizație, spune acesta, *este definită atât prin elemente obiective comune, ca limbă, istorie, religie, obiceiuri, instituții, cat şi prin autoidentificarea subiectivă a oamenilor. Oamenii au niveluri de identitate: un locuitor al Romei se poate defini cu diverse grade de identitate, ca roman, italian, catolic, european, occidental. (...) Civilizația căreia îi aparține este nivelul cel mai înalt (larg) de identificare la care se*

---

372 Apud. S. Huntington, p. 1.

373 Ibid.

raportează el intens."[374]. Comunitățile *europene* se deosebesc de cele *arabe, chineze* etc. În al doilea rând, civilizațiile pot fi compuse din mai multe state națiuni, ca în cazul Europei, ori dintr-o singură națiune, ca Japonia. Civilizația *occidentală* are două subtipuri: europeană şi nord-americană, cea *islamică* are subdiviziunile: arabă, turcică, malayeziană. Civilizațiile apar şi dispar. Din cele douăzeci şi una de civilizații consemnate de Toynbee, în lumea contemporană mai sunt doar şase.

Ce lipseşte definiției lui Huntington? O distincție esențială, pe care, într-o formă sau alta, o ignoră toate teoriile civilizațiilor. Şi anume aceea pe al cărui fir suntem conduşi să distingem, *în sfera* şi *în substanța* oricărei civilizații, între cele două sisteme componente. Orice civilizație e compusă dintr-un substrat natural şi un sistem artificial. Sistemele țărăneşti, agrosistemele, ca şi sistemele morale, familiale, de rudenie, religioase, naționale sunt sisteme naturale, ascultă adică de legea *cosmică*, naturală. Sistemele artificiale sunt croite în acord cu legi raționaliste, abstracte, nenaturale, cum ar fi legea profitului maxim etc. Imperiile, capitalul, sistemele hedoniste etc. sunt asemenea sisteme *artificiale*, croite, adică, împotriva sau prin ignorarea legilor naturale. *„Există o recunoaştere implicită a morții în calculele, în termenii de rentabilitate a raționalității economice. Dacă nu sunt realizate investiții care să reducă numărul de morți (şi de salahorizați, adică ținuți la pragul morții) este pentru că, implicit, valoarea celor* n *indivizi susceptibili de a fi salvați,* Vn*, este inferioară lui* P*(prețul investițiilor)".*[375] Ne putem întreba, de pildă, decă cei *n* indivizi *se vor identifica* cu respectiva civilizație, vor fi parte constitutivă a acesteia sau, din contră, vor căuta un alt *identificator*, opus civilizației, dar de data aceasta dinlăuntrul ei.

Or, ce ne dezvăluie analiza expansiunii civilizației occidentale? Peste tot în aria ei de expansiune, ea creează un *cadru* care face ca *valoarea indivizilor n (Vn)* să fie inferioară lui *P*, adică prețului investițiilor, astfel încat sistemul provoacă o „potențare a morții".

„Ce ajută dar întâmpinarea că producțiunea şi exportul au crescut când toate acestea nu se răsfrâng asupra populațiunei *decât sub formă de* cădere economică *şi* morală*? Dar au crescut suma bunurilor existente în România? Aceasta ar fi un rezultat fericit pentru adepții şcoalei de la Manchaster, pentru cari bunurile sunt totul, omul nimic; dar când acest rezultat a fost obținut cu sacrificarea imensei majorități a populației indigene, un român nu se poate felicita. (...) Această pseudocivilizație, această înmulțire a trebuințelor – (trebuințele statului şi ale societății sunt moderne, sunt ultramoderne) – s-au realizat fără o «sporire paralelă a aptitudinilor economice şi intelectuale»"*[376]. În ariile acestea trebuie să vorbim, iată, de a treia entitate, pe lângă cele două civilizații în conflict, şi anume despre o „pseudocivilizație" sau o „semicivilizație", care se dirijează după un principiu sintetizabil în raportul $Vn/P < 1$, adică valoarea celor *n* indivizi este ținută a fi mai mică decât prețul investițiilor pentru ameliorarea vieții lor, astfel că sunt deferiți morții.

Propunem, deocamdată, acest referențial pentru analiza-evaluarea civilizațiilor:

---

374 Ibid.

375 L. V. Thomas, J. Karsnty, *La culpabilité des survivants*, în „La mort aujourd'hui", 1977, p. 199.

376 M. Eminescu, *Opere*, vol. X, Ed. Academiei, Bucureşti, 198?, p. 198.

$(\alpha + \Delta\gamma)/\gamma$,
unde α = *costul* statului, în genere, al sistemelor artificiale ale unei civilizaţii;

$\Delta\gamma$ = rata participării acestor sisteme la „speţa generică" a muncii şi ameliorarea *sistemelor naturale*.

γ = valoarea sistemelor naturale (şi agenţilor lor) prin a cărei sporire se realizează în linie dreaptă „speţa generică" a omului ca *fiinţă* (ca *anthropos* şi ca *socius*).

Şi acum să revenim la teoria lui Huntington, rezervându-ne dreptul de a evalua modelul său de *cercetare* (diagnosticare a lumii) şi deci puterea reală de predicţie a „teoriei" sale. Vom reveni asupra relaţiei de mai sus, invocând teoria lui Deutsch care pune în relaţie venitul naţional redistribuit de guverne şi „capacitatea" lor reală de a rezolva problemele societăţii.

- ***De ce se vor ciocni civilizaţiile?***

„Identificarea cu civilizaţia (de apartenenţă) va fi tot mai puternică în viitor şi omenirea va fi în mare măsură modelată de şapte sau opt civilizaţii majore"[377]. Acestea sunt: civilizaţia occidentală, confuciană, japoneză, islamică, hinduistă, slav-ortodoxă, latino-americană şi, posibil, africană. Ipoteza lui Huntington este că *„cele mai importante conflicte în viitor se vor produce de-a lungul* liniilor de ruptură *culturale ce separă aceste civilizaţii între ele"*.

De ce se va întâmpla lucrul acesta? 1. Pentru că, în primul rând, apreciază Huntington, aceste *rupturi* separă între ele uriaşe mase de oameni în raport cu istoria, limba, cultura, tradiţia şi, cel mai important, *religia*. Concepţiile oamenilor despre relaţia dintre om şi Dumnezeu, cetăţean-stat, individ-grup, părinţi-copii, soţ-soţie etc. se modelează urmând aceleaşi *liniamente* de ruptură între civilizaţii.

2. Al doilea motiv: *„comprimarea spaţiului"*: *„Lumea s-a micşorat"* şi *„interacţiunile dintre popoarele de diferite civilizaţii s-au intensificat"* sporind atât *conştiinţa apartenenţei* cat şi pe aceea a *diferenţelor* (între civilizaţii şi între comunităţi *intra* şi intercivilizaţii). (Exemple: imigraţia nord-africană în Franţa, investiţia japoneză în America etc., cu ostilităţile adiacente.)

Interacţiunile oamenilor din diverse civilizaţii sporesc *conştiinţa apartenenţei la o civilizaţie* şi deci accentuează atât conştiinţa diferenţelor cat şi animozităţile pe linia deosebitoare a civilizaţiilor.

3. Procesele economice slăbesc vechile identităţi şi rolul statului ca sursă de identitate. Pe „golul" acesta, intră în acţiune *religia*, în unele părţi sub forma „mişcărilor fundamentaliste" (în creştinismul occidental, în iudaism, budhism, islamism, hinduism etc.) Apartenenţii acestor mişcări sunt tineri, cu studii superioare, tehnicieni, membri ai profesiilor superioare şi de mijloc etc.

4. *„Creşterea rolului conştiinţei civilizaţiei este accentuată de rolul dual al Occidentului."* (Occidentul este în culmea puterii sale şi totodată *provoacă* peste tot o *întoarcere la rădăcini*: tendinţe mărturisite de „asianizare" în Japonia, „sfârşitul erei Hern şi «hinduizarea» Indiei", „reislamizarea" Orientului mijlociu, eşecul ideilor occidentale,

---

[377] Ibid.

„rusificarea" Rusiei lui Elțin contra occidentalizării etc.) Apar deci, peste tot, ceea ce în altă parte am denumit „culturile reacționare" trezite de înaintarea frontierei occidentale.

5. În fine, Huntington consemnează răsturnarea axului sincronizării: în trecut, elitele se occidentalizau, iar masele se păstrau ataşate de moduri de viață *indigene*, astăzi asistăm la o *dezoccidentalizare* a elitelor şi la o „americanizare" a maselor. Prin urmare, „desecularizarea" şi „dezoccidentalizarea" sunt cele două procese dominante ale lumii aflate sub influența civilizației occidentale.

6. Diferențele culturale sunt „mai greu alterabile" decât cele economice sau politice. În conflictele sociale, oamenii îşi pot schimba taberele, în cele culturale, nu. În aceste conflicte, întrebarea nu este „De partea cui eşti?", ci „Cine eşti?" sau „Ce eşti?". Eşti azer sau armean, rusofon sau eston, caucazian sau rus etc. Religia discriminează cel mai mult, căci o persoană poate fi *„jumătate arab şi jumătate francez, dar nu poate fi jumătate catolic şi jumătate musulman"*[378].

Ne aflăm, iată, în fața unei probleme, aceea a *rupturii civilizațiilor*. Este această ruptură un fenomen nou în istorie? Evident, nu. Să ne amintim doar ce-a însemnat expansiunea Romei. Cucerirea țărmului răsăritean al Mediteranei a pus în *contact*, pe o *linie de ruptură*, civilizația *romană* cu cea *africană* şi s-a încheiat cu romanizarea Africii mediteraneene. Aceasta a fost opera lui Scipio (zis Africanul). Fațada atlantică a pus în contact Roma cu aria civilizațiilor nord-atlantice şi ceea ce-a urmat a fost romanizarea fațadei atlantice de către Cezar (prin cucerirea Galiei şi a Britaniei). În fine, fațada continentală a pus în contact civilizația tracică şi cea romană şi sinteza realizată de Traian a rămas durabilă. Prin urmare, intensificarea contactelor a dus la conflicte, dar şi la *sinteze noi*.

În al doilea rând, ceea ce nu observă Huntington se referă la capacitatea cate unei „națiuni", cum a fost cea *romană* în antichitate, de a *transfigura* conflictele în confluențe. Este cazul românilor care, ca națiune şi teritoriu, reprezintă un *trio confinium* între civilizația apuseană, cea slavă şi cea balcanică (sau sudică). Frontiera noastră orientală se lărgeşte pentru a-şi integra experiența hindusă (cu Eliade) apuseană (cu Şcoala Ardeleană), balcanică (cu I. Barbu, Cantemir etc.).

În fine, Huntington ignoră *specificul* instituției divin-umane a religiei ortodoxe care are trei caracteristici: autocefalie, patriarhat şi ecumenicitate. Această religie (exceptând ortodoxia slavă) a cultivat *neamurile* şi s-a ferit de sinteze supranaționale ca nefiind conforme cu „dreapta religie". Prin urmare, există *zone* pe planetă care au puterea de a trasfigura *diferențele culturale* în sinteze superioare şi rupturile în unități. Una dintre acestea este zona romanității dunărene sau orientale. Dar să insistăm asupra modului în care Huntington decupează principalele zone de interes pentru noi: creştinismul occidental şi cel oriental sau slavo-ortodox, cum zice el.

- ***Liniile despărțitoare dintre civilizații***

Huntington apreciază că odată cu ridicarea Cortinei de Fier a încetat conflictul ideologic al Europei şi a început conflictul cultural pe linia care desparte Europa în creştinătatea occidentală, pe de o parte, şi creştinătatea ortodoxă şi Islam, pe de alta. Huntington crede că cea mai semnificativă „linie despărțitoare a Europei" este cea care se

[378] Ibid.

suprapune cu *„frontiera răsăriteană a creştinătăţii occidentale din anul 1500. Această linie se întinde de-a lungul frontierelor de azi dintre Finlanda şi Rusia şi dintre statele baltice şi Rusia, intersectează Belarus şi Ukraina, separând vestul mai catolic al Ukrainei de Estul ortodox, coteşte spre Vest separând Transilvania de restul României şi, apoi, trece prin Iugoslavia, aproape de-a lungul liniei care separă azi Croaţia de Slovenia şi restul Iugoslaviei. În Balcani, această linie, desigur, coincide cu frontiera istorică dintre Imperiile habsburgic şi Otoman"*[379].

Înainte de a examina interpretarea culturologică a acestei separaţii să insistăm asupra veracităţii *frontierei* lui Huntington. Vom observa că aceasta este frontiera cancelariei habsburgice şi, în particular, a cancelariei bismarkiene, care împărţea Europa pe o linie nord-sud pentru a fixa *zona* de expansiune răsăriteană a Germaniei. În al doilea rând, vom observa că această linie ignoră un *adevăr religios* pe care pretinde că se întemeiază. În Transilvania, 80% din populaţie este ortodoxă şi numai 20% catolică sau protestantă. În realitate, linia care separă ortodoxia românească de aria catolică şi unitariană maghiară trece pe lângă Debreţin, mai exact, leagă punctul cel mai nordic al Prutului de Debreţin şi mai departe de Gura Mureşului, pentru a urma, în fine, mai departe zona bosniacă până în Adriatica. Din punct de vedere etnoreligios, aşadar, linia este *falsă* în ce priveşte zona transilvăneană. Din punct de vedere geopolitic, linia aceasta propune ideea unui bloc etnoreligios româno-rus, ceea ce este un fals şi mai grosolan. Te poţi întreba cum e posibil ca un *popor latin* şi unul *slavo-mongol* să formeze un *singur bloc*? *„S. Mehedinţi a evidenţiat toate argumentele care ne fac să considerăm Rusia ca o regiune asiatică, cu totul opusă Europei peninsulare, la extremitatea căreia ne aflăm şi noi."*[380]. Mehedinţi enumeră clima, Carpaţii, fauna, latinitatea cea mai de răsărit, „limita de est a catolicismului" ca trăsături care *„arată că de la Nistru se află o altă lume"*, începe *„Europa continentală – zona preasiatică"*.

Mackinder *„înţelege prin Mitteleuropa regiunea europeană dintre Marea Neagră, Marea Nordului şi Marea Baltică, cu următoarele ţări: Belgia, Olanda, Germania, Elveţia, Austro-Ungaria, România, Serbia, Bulgaria"*[381]. E. de Martonne exclude din Mitteleuropa Iugoslavia şi Bulgaria, dar păstrează România etc. Oricum am proceda, România poate fi situată doar integral în Europa centrală, nu sfâşiată, pentru că frontiera reală este aceea care cade pe Nistru şi face din istmul ponto-baltic adevărata zonă-tampon. În orice caz, cu textul lui Huntington suntem puşi în faţa a două concepţii geopolitice: una care pune frontiera Europei centrale pe Carpaţi şi alta care pune frontiera aceleiaşi Europe pe Nistru. Cui serveşte una, cui cealaltă? Şi în plus, al cui este „adevărul" pe care se reazemă fiecare?

Să reţinem, deocamdată, că din concepţia zonei tampon va decurge destinul ţărilor din această regiune.

În fine, cat priveşte demarcaţia culturală a celor două arii, trebuie observat că aceasta se limitează la „păturile superpuse", nu la „popoare". Popoarele de la nord şi vest de linia trasată (deci, inclusiv poporul român al Transilvaniei) ar fi avut, zice Huntington,

---

379 Ibid.

380 N. Al. Rădulescu, *Poziţia geopolitică a României*, în „Revista Geografică Română", an I, nr 1, 1938, Cluj.

381 Cf. K. Haushofer, *Mitteleuropa und die Welt*, 1937.

„experienţe istorice comune": feudalismul, Reforma, Renaşterea, iluminismul, revoluţia franceză, revoluţia industrială etc. Să examinăm istoria pentru a vedea cat de *comune* au fost experienţele sistemelor etnocratice din Transilvania cu experienţele poporului român din această provincie. În legile ţării ungureşti, edictate pe temeiul celebrei *Unio Trium Nationum*, *„popii români se cheamă hoţi şi tâlhari şi se pot prinde la simplul prepus"*. Renumitul mitropolit Sava Brancovici *„se scotea din temniţa în care fusese aruncat, la toată vinerea de-l bătea cu toiege până ce muri"*[382]. Existau legi speciale referitoare la *„de latrociniis valahorum; de extirpare racicitus populi valachici; de valachorum progenie a stirpe delanda"* (adică: „despre lotriile românilor", „despre stingerea şi stârpirea din rădăcini a gintei române" etc., etc.). Un cap de român omorât, ne informează tot Papiu Ilarian, făcea patruzeci de forinţi ungureşti. Prin urmare, *linia* de ruptură nu trece pe Carpaţi, pentru că aceşti munţi nu separă nimic. Iar cat priveşte „comunitatea culturală" a Transilvaniei, ne dăm seama că aceasta este un fenomen târziu şi numai ca parte constitutivă a unei unităţi *mai largi* care cuprindea toată aria latinităţii răsăritene.

cat priveşte linia care separă „civilizaţiile" occidentală şi islamică, aceasta nu este nici ea pe Carpaţi, ci pe Dunăre. *„Din secolul al XVII-lea, turcii otomani au răsturnat tendinţa (de expansiune occidentală spre zona islamică) şi-au extins dominaţia peste Orientul Mijlociu şi Balcani, au asediat de două ori Viena."* Ceea ce uită sau nu ştie Huntington este că tot în acel interval s-a desfăşurat războiul de două sute de ani al românilor cu Imperiul Otoman, iar când Ungaria a fost transformată în paşalâc, Ţările Române îşi aparţineau, adică erau de sine stătătoare. Abia secolul al XVIII-lea, fanariot, aduce amorţirea factorului românesc, dar numai pentru o sută de ani, după care românii au din nou iniţiativa istorică în regiunea Dunării. Prin urmare, nu se poate face o *unitate* între ortodoxie şi islamism pentru a le opune creştinismului occidental. Această teză nu se susţine pe *nici o realitate istorică*. În schimb, Huntington ignoră complet acea *unitate* dintre latinitatea occidentală şi cea orientală. În secolul al XIII-lea, de pildă, după retragerea valului tătărăsc, de la gurile Dunării până la Golful Corintului înfloresc „Vlahiile", *„Pontul Euxin era o mare italiană, la Kaffa erau dogi ca şi la Veneţia"*, încat locuitorii Daciei şi ai Italiei formează o continuitate, un bloc al marii latinităţi. Abia turcii selgiucizi vor tăia legătura cu totul când vor transforma Pontul Euxin în „lac asiatic". Această *continuitate etno-lingvistică* se face, iată, peste deosebirile de religie, ceea ce slăbeşte enorm concluziile lui Huntington.

V Regionalizarea. Înaintarea frontierei şi logistica regionalizărilor

Regionalizarea, cooperarea transfrontalieră, zonele nostalgice

Teoria occidentală a regionalizării face abstracţie totală de complexitatea fenomenului regional în Europa centrală şi de răsărit. *Regiunea* nu este o simplă *decupare juridică* a teritoriului. Fenomenul regional îşi are un corespondent secret în *sentimentul spaţiului* şi în *ideile* cu care operează anumite populaţii pentru a desemna agregările etnoteritoriale revendicate drept sisteme sau cadre de referinţă ale unei expansiuni legitime. Haushofer a creat un termen pentru desemnarea acestei idei: *pan-ideea*. Acest termen desemnează

---

[382] Cf. Al. Papiu Ilarian.

agregarea dintre o etnie şi ceea ce aceasta consideră a fi teritoriul ei de expansiune legitimă. Pan-ideea este totodată o ideologie etno-spaţială. Ea desemnează acele „fronturi intermediare", acele „imense perspective" asupra spaţiului care au devenit vizibile după război şi care se arată capabile să străpungă liniile directoare ale micilor şi marilor puteri; ele *„sunt atât de puternice că numai marile puteri planetare îşi mai pot continua obiectivele pe termen lung şi adesea cu ajutorul lor. Puterile medii sau mici sunt, pur şi simplu, stele de a treia mărime, proiectate în afara orbitelor lor sau obligate să încheie prietenii defensive"*[383]. Astfel de pan-idei sunt: panslavismul, pangermanismul, pancatolicismul, ideea paneuropeană, panpacifică, ideea puterilor panasiatice etc., etc.

Între pan-ideile celebre, se cuvine menţionată *ideea paneuropeană*. *„Având ca obiect o hartă a lumii cu violente contraste în alb şi negru (cu toate apendicele pan-Europei în Africa, America, Asia de Sud-est şi Oceania), ideea paneuropeană, cu spaţiul şi numărul său de locuitori, pare a face o bună figură, cel puţin în ceea ce priveşte prima parte a lumii reunită în «Pan-Federaţie» recunoscută în dreptul public şi în cel internaţional, Australia (în ciuda defecţiunii Noii Zeelande) şi alături de pan-America unificată doar în dreptul internaţional (...). Mai încurcat pare viitorul «pan-Europei» atunci când sunt considerate profundele încălcări pe care posesiunile sale externe le aduc posibilităţilor de realizare a altor mari pan-idei în Lumea Veche: a ideii pan-asiatice şi panafricane (realizarea acesteia este încă îndepărtată) şi când este avută în vedere răceala cu care ideile panpacifice întâmpină toate conexiunile din afara ariei Pacificului în care ele s-au instalat şi indiferenţa pe care-o arată Societăţii Naţiunilor"*[384].

Pentru cercetătorul regionalizării spaţiilor, este de maximă, am zice, decisivă însemnătate să observe pe hartă pulsaţiile acestor pan-idei ca şi localizarea „zonelor nostalgice", de „amintiri trufaşe" ale fostelor imperii, cum este şi fosta *zonă a Mitteleuropei*, în care s-a născut imperiul habsburgic. Dintr-o atare zonă vor „ţâşni" pan-idei şi populaţiile ei vor fi mereu atrase de adânci sentimente nostalgice proto-imperiale. Asemenea *regiuni* vor aşterne fantasma imperiului peste orice iniţiativă, dar mai cu seamă peste energiile clarobscure ale momentelor somnolente, când populaţiile se lasă grabnic legănate de marea tentaţie şi nostalgie imperială. Au încetat vreodată elementele elitei maghiare din aria nostalgică a fostului imperiu dualist să viseze fantasma gloriei imperiale, oricat de scurtă şi de îndoielnică i-a foat viaţa?! Ce va deveni acea zonă de cooperare transfrontalieră care leagă în triunghi cele trei grupuri de maghiari: cel din câmpia Tisei şi cele două *răzleţite*, departe de matca lor, în Transilvania şi în Slovacia?

Devine, iată, cat se poate de clar că regiunea de cooperare transfrontalieră de la nord-vestul ţării nu poate avea acelaşi înţeles cu cea subîntinsă de axul Porţilor de Fier şi care a devenit una dintre cele mai active regiuni transfrontaliere din tot răsăritul Europei. Tot astfel regiunea de cooperare transfrontalieră cu Rusia are un punct de precipitare a tensiunilor ruso-române situat în Transnistria, după cum cooperarea transfrontalieră cu Ukraina nu poate anula cu totul „cortina de fier" până când nu va fi clarificat statutul ţinutului românesc al Ţării de Sus a Moldovei, Bucovina. Pe tot întinsul frontierei estice a

---

383 K. Haushofer, *De la géopolitique*, Paris, Fayard, 1986, p. 212.

384 Ibid., p. 214.

românității se cristalizează un *coridor* care este parte constitutivă a istmului ponto-baltic. Iată de ce istmul acesta are înțelesul unei zone tampon reale.

Ne putem imagina aşadar că *sensul* atribuit *regiunilor transfrontaliere* nu este unul şi mereu acelaşi pretutindeni, de la Marea Nordului la Vladivostok şi de la Atlantic la istmul ponto-baltic sau la marea linie caucaziană. Niciodată un *secesionist,* de orice etnice ar fi, nu va osteni să suprapună cu cea mai mare „inocență" sensul etnologic al regionalizării peste sensul pur administrativ şi occidental al descentralizării (chiar şi regionale). Se confundă *atributul* statalității cu *autoritatea* administrativă într-un stat (la nivel local şi chiar regional). Într-o atare concepție, *protecția minorității* este un atribut al *minorității* însăşi, eventual al „regiunii" în care este mai compactă minoritatea respectivă. În realitate, protecția *etnicilor* este un *atribut* al *statului*, care poate *delega* către administrația regională şi locală destulă autoritate pentru ca acea minoritate să-şi poată conserva identitatea. Un stat care se respectă şi care vrea să fie respectat nu poate ceda prerogativele pe care le are în virtutea caracterului unitar şi indestructibil al teritoriului, al puterilor sale şi al comunității naționale prin care se legitimează. Un stat nu poate admite că există două *comunități naționale* decât dacă acceptă să îmbrace un *caracter federal*. Un stat nu poate admite două comunități lingvistice (două limbi oficiale) şi două comunități politice (deşi admite trei sfere ale puterii) decât dacă se hătărăşte să îmbrace *haină federală*. Un stat nu poate admite că *drepturile civile* trebuie distribuite în raport cu criterii de apartenență etnică, decât dacă admite că există două ori mai multe *surse* ale dreptului, deci o *jurisdicție federală*. Drepturile civile se distribuie *sub* autoritatea unică a statului (chiar dacă se admite delegarea ei spre instanțele locale) şi fără nici o discriminare de vreun fel. Cu atât mai puțin pe temeiul apartenenței etnice.

Să reținem, deci, că regionalizarea nu poate avea acelaşi înțeles în Occident şi în Răsăritul Europei, pentru că, spre deosebire de aria occidentală, în Orient persistă zonele nostalgice ale imperiilor, pe când în Occident *imperiul a eşuat* încă din secolul al XVI-lea (mai precis în urma păcii de la catteau-Cambresis dintre Spania şi Franța). Pentru Occident, o regiune monoetnică este un lucru neutru. Pentru zona răsăriteană, chiar şi simplele regiuni de aplicare a politicilor publice ale statului se pot etniciza, pot exercita presiuni într-o direcție etnică, în direcția autonomiilor etnocratice. Mai apoi, dat fiind faptul că regiunea transfrontalieră ungaro-română face parte dintr-o „zonă nostalgică", de amintiri ale unui imperiu abia dispărut, crearea unei *regiuni monoetnice* a maghiarilor din Transilvania, oricat de puțini ar fi, se află mereu sub presiunea vectorului imperial (imperialist) al acestei „zone nostalgice" (vatră a mai multor pan-idei). Toate aceste aspecte impun statului român o *sarcină* specială şi dacă vreodată s-ar admite *regionalizarea* administrativă, aceasta ar trebui să reproducă regiunile istorice ale României (în particular, ale Transilvaniei). Un alt fapt care se opune concepției despre o regionalizare unică şi unitară a Europei ține de istoria însăşi a spațiului european. Europa n-a fost şi nu este o spațialitate omogenă şi unitară. Lucrul acesta este evidențiat de teoriile a căror miză este chiar procesul globalizării.

Astfel, din secolul al XVI-lea începând, Europa nu se dezvoltă ca un spațiu unitar, în ciuda puterii agentului capitalist de a-i fixa o direcție istorică predominant capitalistă. Noul sistem mondial care-şi începe expansiunea istorică nu aduce justiție universlă, ci o nouă stratificare mondială, un sistem de inegalitate colectivă în temeiul căreia popoarele sunt ierarhizate pe o *scară cu trei trepte*: „centre", „semiperiferii", „periferii". Centrul are o poziție dominantă şi o economie lider, semiperiferia şi periferia,

dimpotrivă, alcătuiesc arii de încadrare a regiunilor coloniale, subdezvoltate, dependente. Aceasta este scara exploatării mondiale a popoarelor. SUA reprezentau, în epoca precolonială, o „arie externă" în raport cu noul „sistem mondial", în epoca colonială au devenit o „periferie", pentru ca în epoca „revoluției americane" să devină arie „semiperiferială" şi, din secolul al XX-lea, să dobândească poziția de „arie centrală" a sistemului mondial (*core area*). Regiunile şi regionalizările îşi schimbă, iată, înțelesul în funcție de „epocă", astfel încat modelul lumii este un *model spațial dinamic şi stadial*, fiecare stadiu antrenând modificarea semnificației pe care o capătă *regiunea* şi *regionalizarea* spațiului european. Modelul lui G. Parker este cat se poate de lămuritor în acest sens[385].

Teoria occidentală a regionalizării Europei face abstracție, în fine, de faptul că în Europa coexistă *economii mondiale* cu *imperii mondiale*, astfel că regionalizările sunt radical diferite în *cele două siteme de referință*. Dinamismele imperiale sunt, practic, înglobate în „dinamismele economiei mondiale", ceea ce complică şi mai mult „regionalizările" şi, în orice caz, deformează în mod radical orice curent spre federalizare. La toate acestea se adaugă „războaiele" dintre „metropole" pentru „recucerirea periferiilor". Chiar dacă sensul şi natura acestor războaie se modifică, vor continua să împovăreze enorm cheltuielile publice. Acela care va „cuceri" periferiile şi va aduce venituri „acasă" îşi va spori *securitatea* cu o rată mai mare decât rata cheltuielilor de „război" (fie el informațional, ideologic, al „civilizațiilor", comercial etc.). Când cheltuielile pentru „războaie de cucerire a periferiilor" vor depăşi efectele de securitate „acasă" şi surplusul de venituri procurate din acele periferii, atunci rolul *hegemonic* al respectivei puteri şi zone va începe să scadă până la anulare.

Regionalizările europene vor prelua, iată, în diversele arii ale continentului, asemenea tensiuni în mod fatal. Acestea se vor precipita în anumite „coridoare" de legături dintre diversele „zone nostalgice", protoimperiale, precum cel austro-ungar, ori ale unor pan-idei.

Față de aceste „zone nostalgice" ale protoimperiilor, cum este şi zona de manifestare a nostalgiei habsburgice (coridorul austro-ungar), persistă primejdia unor „periferii" şi ele virtuale. Transilvania, de pildă, stă sub semnul primejdiei de a deveni „periferie" în cazul în care „zona nostalgică" a vechiului imperiu habsburgic şi coridorul austro-ungar vor reuşi să redevină „centre" sau „puteri" regionale. Regionalizarea Europei centrale se izbeşte, iată, de existența acestei zone nostalgice şi de „coridorul" acesta, care desfigurează orice proiect de federalizare. Existența acestor „zone" preschimbă proiectul federalist în proiect protoimperial. Regionalizările, aşadar, sunt expuse celor două tipuri de presiuni modelatoare: ale stratificării spațiului în „centre" şi „periferii" şi ale „zonelor nostalgice" protoimperiale. Țările din aceste „zone" suferă de sindromul „marilor puteri" ori doar al „puterilor regionale", astfel că, dacă acest sindrom nu se stinge, proiectul federalist este fie utopian fie un instrument nesperat în mâna forțelor protoimperiale. Cine poate garanta că aceste „mici puteri locale" vor eşua în „războiul de cucerire" a „periferiilor", locale şi ele? Fiindcă numai acest eşec ar aduce declinul real al acestor „mici satrapii" locale (şi regionale). A fost, de exemplu, cazul Spaniei şi al Franței (1500-1600), care au suferit de sindromul marii puteri şi războaiele continue (alimentate de

[385] Vezi G. Parker, *The Geopolitics of Domination*, London, 1988, în special capitolul „Teritorii şi frontiere".

acest sindrom) le-au ruinat şi au creat un vacuum în care s-au mişcat Anglia şi Olanda, după 1600 (or, acestea fuseseră „semiperiferii", dar vor ajunge să dizloce „centrele" din Sud). Această logică a regionalizării spaţiului european conferă proiectului federalist pe temei regionalist un pronunţat caracter utopic. Europa federalizată este sfâşiată de vectorii acelor „puteri locale", care nu vor înceta nicodată de la sine să renunţe la „visurile" protoimperiale de *puteri regionale*. Regionalizarea, în această perspectivă, va crea puteri regionale, nu „regiuni monoetnice", cum crede Fouerè, acest utopist din marea familie a socialiştilor utopici francezi, a căror tradiţie, iată, n-a apus, ci, dimpotrivă, se arată pulsatorie, capabilă să împingă pe prima scenă a Europei un nou exponent. Un alt dinamism care subminează regionalizarea în reţea sau „cadrilată", cum s-ar putea denumi, este exportul de *criză* din metropolă în periferie, iar acest export are ciclicitatea „ciclurilor Kondratieff" (de cincizeci de ani). Tot la cincizeci de ani se produce o *stagnare* în „centru", care începe a fi resorbită pe seama periferiei (exportul crizei în „periferie").

Să aruncăm o scurtă privire asupra mişcării frontierei sistemului capitalist mondial pentru a înţelege cat de utopic este proiectul regionalizării federaliste a lui Fouerè. La 1557, tentativa Spaniei de a îngloba Europa în *imperiu a eşuat* (intervalul de la 1450-1620/40 este perioada hegemoniei spaniole). Între 1600-1750 intră în istorie „imperiul maritim olandez". Amsterdamul devine „centru financiar mondial". Tot intervalul acesta stă sub semnul luptei oraşelor (regiunilor urbane ale Europei) pentru a obţine rang de metropolă: Sevilla, Lisabona, Anvers, Lyon, Genova, Hamburg. Dintre toate, la 1600, a câştigat Amsterdamul. În secolul al XVI-lea, la Sevilla bătea „ritmul lumii" (al *acelei lumi*), graţie, în mare măsură, comerţului transatlantic al Spaniei. Lumea prelua în respiraţiile ei pulsaţiile celor trei „imperii contemporane": al Spaniei lui Carol al V-lea, al lui Soliman Magnificul şi al lui Ivan cel Groaznic. Ce era regiunea dunăreană atunci? Vrea Occidentul să memoreze ceva în acest sens? Aproape nimic. Nici un mare istoric occidental nu menţionează măcar faptul că imperiul lui Soliman Magnificul nu putea să-şi mute frontiera spre nord-vest căci se izbea la Dunăre de puterile unor voievozi români capabili să adune oşti de patruzeci de mii de oşteni când feudalii apuseni abia de strângeau „armate" de cate zece mii de „soldaţi". cat a stat frontiera imperiului otoman pe Dunăre? Timp de două sute de ani, cat a durat războiul românilor cu imperiul otoman, un interval îndestulător pentru ca Europa occidentală să-şi poată spori averile şi crea cultura marii Renaşteri. Ce manual occidental consemnează „războiul de două sute de ani cu Imperiul otoman" la Dunărea de Jos? Nici unul. Dunărea era o frontieră. Apusul nu-şi aminteşte de această „regiune frontalieră". De ce? Pentru că *memoria* este ea însăşi *regională* şi pentru că *memoria* a suferit şi ea canalizările şi deformările cadrelor imperiale şi ale „coridoarelor imperiale", faţă de care, şi atunci ca şi astăzi, cadrele naţionale şi coridoarele de legătură şi protecţie a ordinilor naţionale sunt ignorate ori contestate. În acelaşi timp, Franţa lui Francisc I încerca să înglobeze Europa economiei mondiale în imperiul ei, cum arată tot Wallerstein. Între cei doi giganţi, subliniază savantul american, Habsburgii şi dinastia de Valois, se deschide un război care duce la epuizare reciprocă în 1557 şi astfel imperiul eşuează în Occident. Nu şi în Răsărit. Ce semnificaţie au avut *regiunile economice* de atunci? Erau stâlpii imperiilor. Cele trei oraşe-state italiene (minus Veneţia) şi casele bancar-comerciale din sudul Germaniei (două regiuni economice, aşadar), în special casa Függerilor (care i-au cumpărat lui Carol tronul imperial) au fost „stâlpii Spaniei". Modul în care s-a prăbuşit Spania este pilduitor

pentru o *știință a frontierelor*. Când s-a prăbuşit de fapt Spania? Când imperialismul lui Carol Quintul a devenit prea costisitor pentru ea: *„Zonele marginale ale statului (deci zonele frontaliere, constituiau o povară financiară în momentele de inflație, mai mare decât valoarea veniturilor pe care acele zone le-au adus..."*[386]. Când ceea ce se pierde în periferie depăşeşte ce se câştigă în centru, frontierele se prăbuşesc şi sistemul se retrage. Cu momentul 1559 (pacea de la catteau-Cambesis) se produce eşecul imperialismului în Occident şi din acel moment începe o nouă concepție despre frontiere. Din acel moment, Amsterdamul preia conducerea de la Sevilla, Carol al V-lea moare, Filip al II-lea pierde Europa centrală şi tot intervalul de la 1559 la 1600 este al „revoluției olandeze". Începe epoca olandeză: Spinoza, Rembrandt, Descartes etc. Apare o nouă „cultură metropolitană" în aria unei foste „periferii".

I. Wallerstein propune o altă concepție asupra regionalizării spațiului european şi mondial, concepție bine sistematizată în teoria regionalizării avantajelor conjuncturale. Teza de bază a acestei teorii este: *„în cadrul unei acțiuni sociale, micile diferențe inițiale sunt întărite, stabilizate şi, cu timpul, devin «tradiționale». Dacă la un moment dat, datorită unor serii de factori care au acționat într-o perioadă anterioară, o regiune are un uşor avantaj asupra alteia în privința unui factor-cheie, şi dacă există o conjunctură de evenimente, care conferă acestui avantaj uşor o poziție centrală în ceea ce priveşte determinarea acțiunii sociale, atunci acel discret avantaj este convertit într-o mare disparitate menținându-se chiar şi după ce respectiva conjunctură a trecut"*[387]. Un avantaj dat a devenit important din momentul în care a dobândit o semnificație regională, s-a regionalizat, adică. Care a fost *„micul avantaj"* occidental? Acesta a fost un oarecare *„profit"* adus de expansiunea orizontului geografic şi demografic al lumii comerțului şi industriei. *Conjunctura* a fost aceea a prăbuşirii *imperiilor* în Occident, dar menținerea lor în Răsărit, ceea ce a creat o *diferență* între cele două regiuni. Această diferență a făcut ca uşorul avantaj să se fixeze în sistemul de acțiune (manifestare) al Occidentului, dobândind o poziție centrală în acest sistem. Această teorie ne atrage atenția asupra faptului că *regionalizarea* nu este niciodată una singură, ci se desfăşoară întotdeauna în dublet. Regionalizarea de tip metropolitan a Occidentului a antrenat o regionalizare periferială a Răsăritului. Putem numi teoria lui Wallerstein şi teoria „dublei regionalizări". Wallerstein o spune răspicat: *„Ori Europa răsăriteană urma să devină «grânarul» Europei occidentale, ori viceversa (...). Uşorul avantaj a hotărât însă care dintre cele două alternative va precumpăni"*[388]. Teoria regiunilor şi a regionalizării, aşadar, trebuie să țină seama de legea dublei regionalizări şi, din acest punct de vedere, trebuie să ne întrebăm serios dacă Occidentul *poate* (nu dacă vrea) să preschimbe condiția Orientului, adică să realizeze *de fapt* o Europă federală. Teoria dublei regionalizări ne spune că nu.

Regiunile de dominație. Modelul geopolitic al dominației şi puterea zonelor frontaliere

Relațiile dintre *dimensiunile spațiale ale statului* şi *funcția sa de dominație* au rămas în afara interesului până la ultimul val al geopoliticii engleze şi americane în cadrul căruia

---

386 I. Wallerstein, *The Modern World System*, vol. II, p. 15.(???)

387 Ibid.

388 Ibid.

se distinge teoria lui Geoffrey Parker din **Geopolitics of Domination**, apărută la Londra în 1988. Caracteristica de bază a analizei sale constă în considerarea „statelor de dominaţie" ca entităţi *date*; el se limitează la a *descrie* modelul de expansiune spaţială şi stadială al statului de dominaţie trecându-se aproape cu totul de mecanismele lui *generative*. *Expansiunea*, ca fenomen spaţial prezintă cadrul procesual în care se descarcă două fenomene rămase neexplicate în analiza lui G. Parker: *impulsul spre expansiune* şi *potenţialul de dominaţie*. G. Parker constată că, la un moment dat, *periferia* unei *macroarii culturale* se autonomizează de zona apartenenţei primare şi iniţiază un *act de cucerire* asupra „zonei externe", mult mai dezvoltată şi deci atractivă. Două lucruri rămân neexplicate: a) cum se explică succesul primei „invazii", care aruncă o „populaţie subdezvoltată" asupra unei arii dezvoltate, bine structurate şi bine organizate?; b) de unde îşi extrage respectiva populaţie subdezvoltată (periferia) potenţialul de expansiune şi de dominaţie pe durata instaurării, creşterii şi stabilizării imperiului astfel constituit?

În modelul lui G. Parker, *centrul originar* al viitorului imperiu este localizat în zona de frontieră politică şi militară de apărare a graniţei. El are funcţia de a controla problemele zonei de graniţă. Eroarea lui Parker constă în a deriva puterea „elitei frontaliere" din aria de *apartenenţă culturală* a zonei de *marcă* sau de *margine*, adică a zonei înlăuntrul căreia se constituie baza de recrutare a respectivei elite. Nicolae Iorga a demonstrat, cu mult înaintea lui Parker, că, de regulă, aceste „elite locale" din zona de frontieră (a unei puteri oarecare, cum ar fi, bunăoară, impeiul roman în perioada cuceririlor de pradă ale lui Attila) îşi datorează puterea funcţiei de *magister militiae* cu care au fost investite de către un *centru imperial* deja constituit, o mare metropolă. Dacă metropola respectivă le-ar retrage acestor „elite locale" investitura (care le ridică la rang de „puteri consulare"), ele n-ar mai fi nimic, adică ar reveni la dimensiunile lor reale. Petru cel Mare a dobândit „putere" efectivă de rang european în momentul în care Occidentul s-a decis să mizeze pe Rusia şi pe factorul rusesc pentru a-l contracara pe cel otoman. Puterea acestui „ţar" nu provine, iată, din raportul lui cu „macrocentrul culturii ruse", ci din raporturile lui cu puterile şi cultura occidentală. Într-un anume sens, Rusia imperialistă este creaţia Occidentului. „Centrul" care a creat-o se află în aria culturală a marii metropole occidentale. Puterea turcilor selgiucizi se datorează funcţiei cu care au fost investiţi de marile familii bizantine aflate în conflict pentru putere şi pentru controlul imperiului (şi care au făcut eroarea să se folosească de acele triburi războinice de la marginea podişului asiatic, conferindu-se astfel o putere pe care n-aveau cum s-o aibe de la ele însele). Ungurii îşi datorează puterea actului de investitură catolică în Răsărit, deci unei funcţii de *magister militiae* în Orient. După 1989, neokominternişti români şi-au dobândit poziţia datorită funcţiei de *„gatekeeper"* şi deci din nou de *magister militiae* cu care au fost creditaţi în România de cancelariile occidentale.

Toate aceste exemple ne previn asupra faptului că orice expansiune se datorează unui fenomen de „dublă regionalizare" a spaţiului, fenomen care nu se dezvăluie decât parţial şi întotdeauna pe o singură faţă. Cealaltă faţă, cea de *magister militiae*, de putere transferată, rămâne ascunsă, ba capătă chiar formă ocultă. Aşa se explică *proliferarea „societăţilor secrete"* etc. în asemenea perioade de expansiune a unei dominaţii ori de schimbare a centrului de dominaţie. Teoria dublei regionalizări, căreia noi îi găsim o rădăcină în teoria lui Nicolae Iorga asupra fenomenului de *magister militiae* în Orient, ne ajută să înţelegem, bunăoară, reasertarea tendinţei imperiale în Europa răsăriteană după 1989, proces care şi-a recrutat agenţii, în principal, din vechile facţiuni kominterniste şi

neo kominterniste, conservate mai ales sub veşmântul ajustat al teoriei dizidenţei. Dacă Nicolae Iorga a dezvoltat o teorie politică a fenomenului dublei regionalizări (şi deci a dublului centru de putere), I. Wallerstein a propus o teorie economică pentru acelaşi fenomen, avertizând că acelaşi proces care aduce expansiunea şi dezvoltarea *ariei centrale* sau metropolitane, se acompaniază cu un proces de „periferializare" în celelalte arii de incidenţă a procesului de expasniune a unui nou „sistem mondial" (un „imperiu" sau o „economie mondială"). Acelaşi fenomen al dublei regionalizări explică şi forma pe care o îmbracă jocul diplomatic, care se desfăşoară, întotdeauna, la două etaje: etajul diplomaţiei celor „mari" şi etajul diplomaţiei la care participă cei „mici". Şansa pe care o are un stat mic (sau „mijlociu") într-un asemenea „joc" este să se asigure că *agenţii* cu care participă la aceste „jocuri" sunt cat mai loiali statului (naţional). De regulă, aceşti agenţi pendulează între cele două centre de gravitaţie: al *„imperiului"* (în genere, al *statului de dominaţie*) şi al *statului naţional*. Când puterea de atracţie a „centrului mondial" asupra unui agent „local" este cu mult mai mare decât a „centrului naţional" (sau „local"), acel agent trebuie schimbat. Întreaga problemă a pregătirii agenţilor acestui joc (la nivelul statului) se reduce la acele metodologii sofisticate de *combinare curiculară* (structurarea programelor formative) a celor două forţe culturale: cea metropolitană şi cea organic-naţională. Când un stat se identifică, în politica sa externă, cu *vectorul* unui *centru imperial* oarecare (a unei metropole, în genere), chestiunea *programelor sale formative* şi diplomatice se rezolvă de la sine, fiindcă întreaga sa cultură politică se va croi după *modelul metropolei*. Avem ceea ce se numeşte o *„cultură de imitaţie perfectă"*. Când, dimpotrivă, un stat năzuieşte la o „politică proprie", destinctă relativ de aceea a marilor metropole, are de rezolvat sarcini culturale extrem de complexe legate, inclusiv, de presiunea teribilă a metropolei şi de agresivitatea potenţială a „statelor vecine" (care pot primi şi investituri de *magister militiae* în zonă). Este creată *conjunctura „războiului ideologic"* pentru cucerirea „spaţiului mental" al populaţiei „insurgente" sau „indisciplinate".

România s-a confruntat mereu cu o asemenea condiţie, iar „elitele" ei culturale au preluat tensiunile care se află transpuse în profilul şi caracterologia individuală şi colectivă a acestor elite. Atunci când *statul* reuşeşte să rezolve creator o asemenea problemă avem *epoci de înflorire* culturală şi de afirmare naţională. Când, dimpotrivă, statul eşuează în faţa unei asemenea sarcini, avem epoci sterile şi umilitoare, fenomenele de imitaţie descurajează creativitatea, elitele sunt „extravertite", complexele psihice sunt cele care dirijează reacţiile şi mentalităţile, gesturile sunt pe cat de zgomotoase pe atât de sterile ba chiar dăunătoare. Gnoseologia este răsturnată, albul e negru, binele cade răpus de sentinţa represivă, acuzaţia înlocuieşte explicaţia etc., etc. Epoca este agnostică şi deformatoare, trădarea e sărbătorită, iar trădătorul urcat pe postamentul statuilor „naţionale" etc., etc. Sărbătoarea e confiscată şi deformată, valorile şi personalităţile exemplare şi tutelare ale neamului sunt batjocorite, începe, adică, era malformaţiilor. Lupul ajunge paznic la stână şi astfel începe era dezastrului programat şi raţionalizat. Geopolitica statului de dominaţie numeşte acest fenomen „controlul *locurilor sacre* ale unei culturi, impunerea uniformizării economice, politice şi culturale, crearea unui sistem închis în aria controlată" etc.

Regionalizările, frontiera şi logistica sistemelor expansionare

Frontiera este strâns conectată cu fenomenul de „regionalizare a spaţiului social", aşa cum am văzut. Înaintarea unei frontiere înseamnă, de fapt, o creştere a spaţiului social. În acest proces de creştere sau expansiune, un rol cu totul special revine anumitor *grupări* care nu numai că devin *vehicolul* noii relaţii sociale (noului spaţiu), dar, în plus, mediază şi menţin în relaţie diversele *părţi* ale noului spaţiu constituit prin înaintarea frontierei. Aceste grupuri capătă de-a dreptul o semnificaţie logistică.

În secolul al XVII-lea, ca să luăm un exemplu propus de K. Deutsch, *fiii cei mai mici ai familiior nobiliare scoţiene deveneau adesea preoţi protestanţi, de regulă presbiterieni. Aceşti oameni aveau rădăcini adânci în Scoţia. Fraţii şi părinţii lor erau mici nobili de ţară scoţieni şi congregaţiile lor erau formate dintr-o populaţie scoţiană. Preoţii scoţieni erau aşadar strâns legaţi de enoriaşii cărora le predicau duminica. În acelaşi timp, aceşti ecleziaşti scoţieni erau profund implicaţi în controversele religioase din Anglia. Ei au abandonat, în secolul al XVII-lea, limba scrisă distinctă a Scoţiei, lalana, şi au început să scrie într-o limbă care, în perioada lui Cromwell şi Milton, era engleza-standard (literară). În loc de a se lega de versiunea scoţiană a Bibliei, ei au acceptat versiunea regelui Iacob, folosită în Anglia. Rezultatul a fost că aceşti clerici scoţieni au funcţionat simultan ca o* legătură *între Scoţia şi Anglia şi ca o* legătură *între diversele* straturi *ale societăţii scoţiene. Ei au fost, deci,* conectorii *solizi atât pe verticală, între straturile sociale, cat şi pe orizontală, între două teritorii"*[389].

Un asemenea *grup uman*, care-şi face o funcţie din a *relaţiona (unifica) oamenii* între ei, este încă mai important pentru unitatea ca şi pentru expansiunea (regionalizarea) spaţiului social. În altă parte, am denumit aceste grupuri cu un termen special: „grupuri logistice". Ele reprezintă o realitate esenţială a instituţiilor frontierei şi a proceselor legate de frontieră, între care cel mai important este, cum am văzut, procesul de expansiune sau de regionalizare a spaţiului social. Înainte de a examina, în esenţa lui, acest proces, să stăruim asupra fenomenului grupurilor logisdice. Ele pot contribui atât la *integrarea* unei regiuni cat şi la *dezagregarea* ei. În plus, cei ce vor să dezintegreze o regiune dată, un spaţiu cultural, încep prin a lichida grupurile sale logistice. Întrucat utilizăm un termen vechi – cel de „grup logistic" – într-o accepţie nouă, se cuvine să revenim asupra noţiunii primare, cea de logistică, pentru a înlătura orice confuzie.

Conceptul de logistică a apărut, se pare, în timpul domniei împăratului bizantin Leontos al VI-lea (886-911), în domeniul militar, pentru a desemna totalitatea măsurilor organizatorice şi de aprovizionare capabile să conducă o armată la victorie în confruntarea cu duşmanul.

În accepţia restrânsă, militară, a termenului aceasta se referă aşadar la domeniul activităţilor combatante, de suport, precum cele legate de furnizare, transport, construcţii, îngrijirea şi evacuarea bonlavilor, etc. Termenul are o etimologie grecească: *logisticos*, însemnând *„priceput în a face calcule"*. Logistica este şi o ramură a logicii, indicând şi un tip de modele statistico-sociologice, aşa numitele modele logistice care descriu creşteri exponenţiale cu saturaţie. Logistica mai are pentru unii autori şi înţelesul de *„strategie"* şi pe cel de *„filosofie a războiului"*. Celebrul Jomini, care a participat la campaniile militare ale lui Napoleon, cuprinde logistica în cele cinci clase de activităţi care descriu „arta

---

389 K. Deutsch, op. cit., p. 109-110.

războiului": strategia, tactica mare, logistica, ingineria şi tactica minoră. George Cyrus Thorpe, într-o carte a sa din 1917, împărţea domeniul războiului în trei părţi: strategia, tactica şi logistica, fixând acesteia din urmă *„funcţia logistică"* de a asigura toate mijloacele umane şi materiale pentru conducerea războiului. În această accepţie, logistica are înţelesul unui domeniu de *economie a războiului*. În sens mai larg, logistica include toate aspectele administraţiei unei instituţii cum este cea a războiului.

G. Cojocaru remarcă legătura dintre „civil" şi „militar" în cadrul logisticii, pe care o aseamănă cu *„elementul militar al economiei unei naţiuni şi elementul economic al operaţiunilor sale militare"*[390].

„Abia în a doua jumătate a secolului al XX-lea îşi face intrarea în viaţa civilă *conceptul de logistică, fiind aplicat la rezolvarea problemelor aprovizionării pieţelor din SUA aflate la mari distanţe faţă de Nord-estul industrializat, principalul furnizor de produse manufacturate"*[391]. Termenii englezi „Computer Integrated Manufacturing" şi „Computer Integrated Logistics", indică o fază nouă în evoluţia logisticii şi anume faza *computerizării operaţiilor logistice*.

Se înţelege că logistica, în această accepţiune, se referă la acele sisteme şi strategii prin care pot fi controlate *distanţele* (dintre diversele *unităţi*) şi fluxurile sau *secvenţele temporale* ale unor activităţi logistice (cum ar fi de pildă parcurgerea unui lanţ de întreprinderi de către fluxurile de materiale, materii prime şi resurse, etc.); controlul acesta înseamnă puteri specifice de scurtare a duratelor, comprimare a distanţelor, inversare a secvenţelor temporale, stabilire a *tactului* operaţiunilor etc. Distanţele de parcurs compun „lanţurile logistice" care pot fi controlate computerizat, astfel încat *instituţia* capătă abia astfel înţelesul care i se dă de către antropologi, acela de a fi deopotrivă sistem de gândire şi sistem de acţiune.

Înaintea frontierei ridică tocmai o atare problemă: de realizare a unei unităţi necoercitive în cadrul unor *spaţii de dimensiuni foarte mari*. Problema s-a pus atât pentru perioada de trecere de la faza istoriei locale la faza istoriei naţionale – când au apărut spaţiile naţionale şi a apărut chestiunea realizării unităţii naţionale – şi se pune încă mai acut în faza globalizării istoriei. În mod normal, procesul de creştere a grupului şi deci a spaţiului social antrenează fenomene de segmentare şi fragmentare. Frontiera ridică, iată, problema ordinii în cadrul grupurilor umane foarte mari, cum ar fi naţiunile, imperiile, sistemele mondiale de toate tipurile etc. Instituţiile au de rezolvat probleme de creştere internă dar şi de expasnsiune, adică de *difuziune a instituţiei pe mari întinderi* (cum ar fi de pildă *expansiunea unui imperiu* ori creşterea *zonei de influenţă a unei puteri politice* sau a unei *bănci* etc.). În spaţiul logisticii s-au petrecut mari invenţii. Iorga făcea remarca după care Gingis Han a inventat marile bulevarde şi paşaportul. Cine nu sesizează astăzi omologia dintre cutare operaţie bancară şi raidul invadator inventat de logistica migratorilor? Încat un concept nou se iveşte, cel de *raid bancar*, pentru a da seama de efectele profunde ale unei operaţii bancare într-o „periferie" a sistemului mondial, asemănătoare cu regiunile de margine ale vechilor imperii. Toate aceste aspecte ţin de procesul de înaintare a unei frontiere. Această înaintare îşi asociază fenomene specifice

---

[390] „Sisteme logistice", sept.-oct., nr. 3-4.

[391] Cf. Mihai Korka, *Timpul – factor de optimizare a activităţii agenţilor economici*, în „Sisteme logistice", nr. 2, 1991, p. 7, cf. Bernd H. Kortschak, *Was its Logistik?*, Viena, 1990.

precum este acela al creşterii grupurilor, al expansiunii spaţiului (ceea ce ridică problema controlului distanţelor) şi al creşterii instituţiilor. Frontierele sistemelor mondiale creează instituţii mondiale: corporaţii, bănci, organizaţii oculte, pan-idei, religii, imperii etc. Din punct de vedere instituţional, înaintarea unei frontiere se traduce într-o creştere logistică a instituţiei fundamentale pe care se bazează respectiva înaintare. Fenomenul frontierei moderne a creat, credem, un domeniu nou al cunoaşterii pe care-l denumim *logistică instituţională*. La el ne referim în continuare.

Regiuni de înaintare a frontierelor şi baza logistică a expansiunii
Înaintarea frontierei susţine creşterea instituţiilor şi a grupurilor. A cerceta cum anume creşte o instituţie, în ce ritmuri, sub ce forme şi cu ce consecinţe, care sunt pragurile critice ale acestui proces, adică vârstele instituţiei, cat de repede „îmbătrâneşte" o instituţie (ca metodă de acţiune şi de gândire) şi deci care este rata ei de înlocuire, ce consecinţe au decalajele, desincronizările ei, cum şi de ce se blochează în anume condiţii, creşterea şi funcţionalitatea ei, a distinge între creşterea normală şi excrescenţele instituţiei, deci creşterea ei patologică, a determina instrumentul sau organul cu cel mai mare potenţial evoluţionar al instituţiei etc., iată tot atâtea dimensiuni şi aspecte ale logisticii instituţionale în contextul înaintării frontierelor şi al expansiunii sistemelor sociale. Nutrim nădejdea că o asemenea perspectivă ne îngăduie analiza elementelor esenţialmente noi sau strategice ale creşterii instituţiilor, provocate de înaintarea frontierei europene, în epoca *instituţionalismului mondial*: *corporaţii, bănci, organizaţii oculte, religii, neoimperii* etc. – epocă ce se deosebeşte net de aceea a *instituţionalismului provincial*.

Putem spune că, din punct de vedere logistic, astăzi se trece de la *instituţia mică* la *instituţia megalitică*, pe care nici *statele naţionale* foarte puternice n-o mai pot controla. Fiindcă cine poate susţine astăzi că statul este capabil să controleze *Imperiul bancar*, respectiv *marile operaţii bancare mondiale*? Care stat poate controla astăzi operaţii mondiale precum aceea a „spălării banilor"?

Aceste tensiuni, ciocniri, aproape un război surd între *Imperiul bancar* şi *statul naţional* reprezintă aspecte tipice ale logisticii instituţionale în ziua de astăzi şi ale frontierei sistemului mondial modern. Din această perspectivă putem înţelege, în fine, drama statelor mici, precum şi noua filosofie politică a „statului zero" care asaltează astăzi mentalul colectiv planetar.

Aceşti teoreticieni se întreabă la ce slujesc statele în condiţiile în care operaţiile pieţei s-au mondializat. Dintr-o atare perspectivă statul este privit ca o sursă de perturbări în raport cu jocul liber şi autoreglator al pieţii. Avem de-a face cu o nouă „religie" pe care *logistica instituţiei mondiale* o pune în funcţiune, aşa cum alaltăieri, *mercantilismul britanic* a menţinut mentalul european sub *hegemonismul ricardian* de aproape o sută de ani, până când un *rebel* a declanşat războiul logistic împotriva acestei hegemonii. Acesta a fost germanul List. El s-a situat, nu întâmplător, atunci când a declanşat războiul logistic, într-un punct avantajos de pe scena noului sistem mondial: în SUA. Abia după ce a repurtat o primă victorie împotriva hegemonismului ricardian pe scena Americilor s-a întors în Germania şi s-a pus la dispoziţia *Zollverein*-ului (Uniunea vamală a oraşelor hanseatice). Acela a fost momentul care a inaugurat *era instituţiei mondiale*. Trei continente erau implicate în acest război. Războiul a început atunci şi nu s-a încheiat nici astăzi. Trebuie să spunem că România a fost prezentă în acest război cu un strălucit

reprezentant al logisticii naționale în era instituției mondiale, unul dintre cei mai mari de la List încoace. Acesta a fost Mihail Manoilescu. Este surprinzător că astăzi nici unul dintre doctrinarii reformei româneşti nu vrea ori nu poate să-şi amintească de el şi să refacă astfel legătura ruptă cu această tradiție – neîndoielnic valabilă – a războiului logistic actual.

Războiul logistic, aşadar, este un război legat de procesele de creştere ale noilor *sisteme de gândire* şi de fenomenul *înaintării frontierelor*. Perspectiva aceasta ne ajută să înțelegem că războiul dintre cei doi mari agenți care şi-au disputat conducerea lumii la începuturile industrialismului – Spania şi Anglia – a fost câştigat nu în confruntarea militară, nici în competiția economică (fiindcă industria spaniolă a textilelor era chiar mai puternică decât cea britanică), ci în *războiul sistemelor de gândire*. Cine cercetează substratul războiului maritim anglo-spaniol în care a fost distrusă *invincibila armada*, va descoperi în subsolul acestuia războiul textilelor, iar cel ce merge mai adânc, va descoperi, într-un strat mai profund, războiul sistemelor de gândire[392]. Este neîndoielnic, din acest punct de vedere, că URSS a pierdut în confruntarea cu Occidentul (ceea ce nu înseamnă că războiul ruso-occidental s-a încheiat) din pricina „sistemului de gândire", nu din cauza inferiorității militare. *Instituția imperiului rus* era teribil de învechită, atinsese un prag critic de creştere (vârsta letală) încă în secolul al XIX-lea şi revoluția leninistă n-a fost altceva decât o tentativă logistică de înnoire a acestei instituții. Sovietismul s-a dovedit a fi o încercare nereuşită de modernizare logistică a imperiului răsăritean (chestiunea este reluată astăzi în privința instituției imperiului european-central).

Aceasta este o formidabilă pildă cu privire la cat de ineficientă este *puterea materială* a unei societăți dacă nu este susținută de un *sistem de gândire* pe măsură. Efortul actual al SUA în confruntarea cu Japonia este unul în planul sistemului de gândire, nu în planul vieții economice pur şi simplu. SUA sunt sub nivelul japonez în ceea ce priveşte sistemul *corporatist* de gândire şi acest lucru se transpune prin multe medieri în efectul final: superioritatea logistică relativă a Japoniei în confruntarea americano-japoneză. Sistemul japonez de organizare şi de gândire este unul de tip corporatist. Japonia a reuşit să unifice *instituția ca sistem de gândire* cu *instituția ca sistem de acțiune* pe baza aceloraşi principii şi acestea sunt cele corporatiste. Cele mai apropiate de acest pattern logistic sunt SUA. În Europa, Germania pare a fi pe urmele Japoniei. La polul tipului logistic tradițional – denumit democrație parlamentară – este Anglia, singura, ni se pare, în lume care mai menține o logistică instituțională de un tip atât de pur.

O *instituție*, deci, este un *model exemplar de gândire colectivă utilizat în comun de către membrii unui grup pentru rezolvarea problemelor sociale cu care aceştia se confruntă*.

Combinarea, selecția, difuzarea, inovarea şi transformarea acestor modele de acțiune şi de gândire colectivă (*logicile sociale*) reprezintă o altă fațetă a domeniului cercetat de logistica instituțională a unei societăți şi este, prin excelență, corelată cu procesul de înaintare a frontierelor. În orice societate se constitue deci un adevărat *câmp logistic* în zona profundă a conştiinței colective. Acesta reprezintă *baza logistică* a creşterii instituțiilor, în genere, a schimbărilor instituționale, şi ea se manifestă sub forma

392 Ilie Bădescu, *Sincronism european şi cultură critică românească*, Ed. Şdtiițifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984.

valorilor, a simbolurilor, a concepțiilor de filosofie socială şi politică, a stilurilor de gândire şi a limbajelor, a metaforelor şi a stereotipurilor etc. Orice instituție îşi are deci în aceste elemente propria sa umbră astfel că nu există procedee care să poată matematiza fără rest o organizație. Există un paradox al organizațiilor conform căruia cu cat o organizație este mai raționalizată, cu atât este mai irațională. Fenomenul a fost examinat de către sociologul german Max Weber, acum 80 de ani. *Creşterea logistică a instituțiilor*, aşadar, nu se manifestă direct, nemijlocit, ci îmbracă forma *proceselor de creație şi de difuziune a valorilor*, a unor noi *modele de gândire, simțire şi comunicare*, unor *concepții filosofice, simboluri* etc. Acestea formează *baza de creştere* a unei instituții. Lor li se alătură *speranțe, sentimente, direcții* (scopuri, idealuri).

La începuturile modernității, de pildă, *concepția filosofică* după care instituțiile sunt o *operă divină* a reprezentat elementul crucial al *bazei de creştere* a instituțiilor în epoca *monarhiilor absolute* şi fără o atare concepție nu s-ar fi declanşat în Europa *marele curent al statismului*, atât de important pentru naşterea noilor state naționale.

Prăbuşirea acestei *filosofii politice* a fost suficientă pentru a declanşa *criza instituției monarhice* şi a face posibilă *marea reformă europeană a instituțiilor. Epoca luminilor a fost tocmai perioada unei ample transformări a bazei logistice a instituțiilor europene, transformare ale cărei consecințe n-au fost îndeajuns cercetate*.

Speranța pe care şi-o pun elitele politice şi intelectualii din România în instituțiile de model occidental este un element definitoriu pentru baza logistică a instituționalismului românesc după 1989. Această speranță este un indicator de psihologie politică şi un *simptom* prin care putem *„citi"* tăria şi slăbiciunea etosului managerial al claselor politice postdecembriste. Dorința de imitație a Occidentului este prea puternică, iar reputația modelului occidental este şi ea tot atât de puternică încat putem citi într-o atare psihologie imitativă o teribilă slăbiciune de clasă şi o creativitate aproape nulă.

Baza logistică a creşterii instituțiilor îşi are deci propria ei dinamică, legi specifice care trebuie cunoscute. Mai presus de orice altă observație, trebuie spus că această *bază* nu este opera politicienilor, ci a unui întreg *corp logistic* al societății, din care fac parte filosofi, savanți, scriitori, artişti, strategi etc., adică un întreg aparat chemat să lucreze la *reînnoirea logistică* a unei societăți şi deci la relansarea procesului de creştere a instituțiilor sale. Corpul logistic al societății franceze la începuturile modernității sale nu este compus numai din *corpul legiştilor*, ci, dimpotrivă, din *moraliştii* secolului al XVII-lea, din *Pascal şi Descartes*, din *Napoleon şi ofițerii acestuia*, din *salonul literar* extrem de important în secolul al XIX-lea, după marea criză provocată de încordarea la care fuseseră supuse energiile etnice ale Franței de războaiele napoleoniene.

La nivelul acestui corp se *cristalizează noi moduri de gândire, principii, sentimente, opinii, afecte* etc. Tot din opera şi acțiunile lor se cristalizează *noul spirit ştiințific, noile viziuni, noua concepție, noile tipuri de comunicare şi organizare* etc. Ei reprezintă *baza de recrutare a inovatorilor* şi este suficient să dezbini acest corp, să-l blochezi în felurite moduri, pentru a anihila funcțiile cele mai importante ale unei societăți, cele de care atârnă „războiul sfânt" al acesteia cu forțele potrivnice ale istoriei. Acest corp este astfel construit încat el foloseşte în comun cu marii savanți ai momentului anumite idei-forță ale ştiinței epocii.

Până în secolul al XIX-lea, de exemplu, au prevalat în mentalul logistic european ideile *mecanicii newtoniene* şi acestea erau împărtăşite de membrii staff-urilor, de savanți, de politicieni etc. Pe la începutul acestui secol, deja apar corpuri logistice în

societățile nord-atlantice (în special Anglia şi Germania şi SUA), care, în contrast cu aceste idei, concep universul ca fiind organic, deschis, evoluționar etc. În contrast cu raționalitatea carteziană, se generalizează apelul la o „rațiune transcedentală", care atribuie o importanță specială intuiției, sentimentului, metaforei şi simbolului etc. Asistăm acum la neobişnuita emancipare a *salonului* în Franța. Din celebrul salon al Mathildei, verişoara lui Napoleon al III-lea, a ieşit marea literatură franceză şi, într-un fel, a renăscut spiritul francez. Cine-şi poate imagina acest spirit redus la Descartes, fără Balzac şi Flaubert? Aceştia au avut un rol uriaş în restructurarea logistică a societății franceze şi europene. Un intelectual pe deplin conştient de însemnătatea logisticii instituționale în cadrul războiului social de clasă, ca Marx, a înțeles lucrul acesta de vreme ce-a mărturisit că de la Balzac a înțeles atâta economie capitalistă cat n-ar fi reuşit să înțeleagă de la sute de economişti de şcoală. cat îl priveşte pe Descartes, un mare filosof român îl consideră părintele democrației parlamentare, socotind că toate principiile noului câmp instituțional au ieşit din cartezianism şi deci din mintea lui Descartes. Oricat ar părea de eseistic, trebuie spus că, fără „cohortele" de artişti, literați, filosofi, evoluția societăților europene este de neimaginat. Lor li se datorează această evoluție tot atât de mult ca şi marilor savanți ori marilor generali: cele trei corpuri împreună – artişti, oameni de ştiință şi generali – reprezintă primul eşalon al logisticii instituționale a unei societăți. Imediat după ei vin politicienii şi staff-ul societății respective. Din această pentadă se alcătuieşte corpul logistic al unei societăți şi acea societate care nu reuşeşte să se folosească de acest corp este condamnată la înfrângeri logistice, cele mai primejdioase forme de înfrângere.

În cadrul societății româneşti, este greu să ne imaginăm ce-ar fi fost aceasta fără corpul logistic al paşoptiştilor ori fără contribuția logistică uriaşă a grupului de la Junimea, acela care a făcut educația întregii clase liberale româneşti. Fiindcă, precum remarcabil spune un mare filosof român, statul românesc a fost făcut de cațavenci, dar marea educație a acestora, şi deci a burgheziei române, este opera Junimii. Cum putem, mai apoi, să ne imaginăm desfăşurarea acelui curent de eroism extraordinar care-a fost hrana spirituală a primului război mondial fără uriaşa personalitate profetică a lui Nicolae Iorga? Pe bună dreptate s-a spus că Iorga a fost *axul* întregii societăți româneşti şi fără personalitatea acestuia nu ne putem imagina logistica instituțională a Marii Uniri. Dimensiunile spiritului lui Iorga erau de tip suprafiresc. Un computer american, întrebat cine este cel mai prolific om de ştiință din lume, a răspuns: *„românul Nicolae Iorga"*. Cu Iorga se împlineşte cel mai straniu paradox: unui om normal nu i-ar ajunge o viață doar să citească ceea ce Iorga a scris. Iorga a fost, prin el însuşi, o întreagă logistică a acelui moment. Într-un moment în care guvernul era mut şi nici un glas de orientare nu se ivea în „vuietul infernal al marii catastrofe" a retragerii în Moldova, a vorbit N. Iorga şi discursul său a fost afişat în tot restul de țară rămasă. Iată ce scrie unul dintre intelectualii-voluntari ai acestui război de întregire: *„Cineva l-a citit cu glas tare. E cel mai mare cuvânt ce mi-a fost dat să-l aud în viață. Iorga leagă tragedia noastră de azi cu întreaga existență tragică a neamului acestuia. (...) Nu e un discurs, ci un poem epic de-o întunecată şi încruntată măreție, în care suflul istoriei vântură sufletele şi le scutură de pleava țepoasă a deznădejdii. Nu făgăduieşte demagogic biruința, ci îndeamnă la moarte căci numai prin moarte va birui voința celor de după noi. Cuvântul lui Iorga a fulgerat în bezna dezastrului (...). Pe* temeliile lui morale *a reorganizat rezistența* sufletească *şi – de ce n-am spune-o? – rezistența militară însăşi. Din acel moment şi până la sfârşit, N.*

Iorga a devenit axa morală a războiului. N-a mai existat nici guvern nici nimic. Era absolut indiferent cine cârmuia. N-a existat decât cuvântul lui Iorga, tipărit zilnic în „Neamul românesc" de la Iaşi (...). Ziarul se lipea pe ziduri, sorbit de mii şi mii de oameni civili şi soldaţi de-a valma..."[393].

Când descoperim lucrul acesta, ne amintim că într-o altă revoluţie căreia tot Iorga i-a închinat un adevărat cult, cea americană, un Jefferson inventase, pentru a-şi comunica gândurile, un instrument cu cinci tocuri pentru a scrie copiile multiple ale scrisorilor sale. Instrumentele de comunicare, canalele de comunicare etc., fac parte integrantă din logistica instituţională, deopotrivă cu personalităţile, cu viziunile, cu concepţiile, cu modurile de grupare umană, cu sentimentele colective, cu afectele etc., pe care o logistică le creează, le distribuie, le dirijează astfel încat să poată conduce societatea spre scopul vizat ori s-o menţină pe linia unui ideal social şi istoric. Iată de ce atribuim o importanţă atât de mare literaturii alături de ştiinţă, de strategia războiului şi de arta administrării, într-o teorie despre logistica instituţională. Ce-ar fi fost, bunăoară, practica statului român, după Marea Unire, când o uriaşă sarcină apăsa pe umerii noilor elite – sarcina creaţiei unei noi maşini de stat capabilă să răspundă unei formidabile presiuni interne şi externe – fără de contribuţia marilor grupări culturale şi a marilor şcoli de ştiinţă care au apărut atunci?! S-a continuat spiritul Sămănătorismului, au apărut noi specii de naţionalism, încă necercetate, s-a afirmat ţărănismul sociologic şi economic, apare marea Şcoală a lui Gusti care urcă haretismul la alţi parametri, apare „Sburătorul" lui Lovinescu, cerut de logistica încorporării occidentale a zonei răsăritene etc., etc.

Fără toate acestea, societatea românească şi instituţiile ei n-ar fi ieşit niciodată din pseudodisputa coanei Zoiţica cu Caţavencu, iar concepţia despre stat la români n-ar fi trecut de teoria lui Conu Leonida, după care statul n-are alte „trebi" mai înalte decât să achite lefurile cetăţenilor, pentru care Revoluţia n-a adus nimic mai înalt decât dreptul de a fi lefegii la stat şi libertatea de a respinge pretenţiile acestuia la obligaţiile de cetăţean.

Ne aflăm, iată, în faţa unui domeniu comun ştiinţei, literaturii, artei războiului, administraţiei etc., domeniu în care se cristalizează orientări, linii de conduită colectivă, se nasc patternuri instituţionale, stiluri de gândire, sentimente, principii etc., hotărâtoare pentru înaintarea societăţii către scopurile proprii, şi pentru menţinerea ei pe o linie istorică de afirmare a destinului etnic. Acesta este domeniul logisticii insituţionale şi cunoaşterea lui este de extremă importanţă în epocile de criză reformatoare. Cu atât mai importantă este această cunoaştere în cadrul unor confruntări locale, regionale sau mondiale pe care le putem denumi „războaie logistice", care împrumută atât de mult de la ştiinţa militară, dar se aplică atât de exclusiv la raporturile societăţilor în condiţiile în care nici un cetăţean n-a schimbat haina păcii cu cea a războiului. Putem spune că succesul unei societăţi, coeziunea ei, eficienţa şi funcţionalitatea instituţiilor sale atârnă, în mod hotărâtor, de logistica instituţională. Ni se pare că orice confuntare socială sau naţională, etnică etc. începe printr-o bătălie în jurul acelei logistici instituţionale conforme cu noul spirit al epocii. Cine stăpâneşte astăzi *logistica băncii*, *corporatismul* şi *microelectronica* va conduce lumea. Acestea sunt cele trei componente ale noii logistici instituţionale.

Însă pentru a repurta o asemenea cucerire triplă, cate lucruri trebuie să se întâmple în literatură, în filosofie, în ştiinţă, în arta militară şi în sistemele de comunicaţii ale unei

---

393 Nichifor Crainic, *Zile albe, zile negre* (memorii), vol. II, p. 121.

societăţi! Baza logistică a unei societăţi se aseamănă foarte mult cu paradigmele descoperite de către epistemologie. Acestea reprezintă şi ele modele exemplare de gândire utilizate în comun de către membrii unei comunităţi disciplinare (o şcoală, de ex.) în vederea rezolvării problemelor ştiinţifice, fiind şi ele fixate în stiluri de gândire, limbaje, concepţii, procedee standard nedisputate, metafore etc. Fără aceste paradigme, câmpul cunoaşterii ar arăta ca un teritoriu devastat de război, de confruntarea oarbă a unor adversari incapabili să-şi preevalueze forţele şi şansele. Paradigmele structurează câmpul ostilităţilor şi organizează pacea. Paradigmele sunt deci un fenomen comun logisticii instituţionale, logisticii războiului, proceselor de organizare a păcii, câmpului literar-artistic şi metafizic şi logisticii cunoaşterii. Iată dar că în societate există un nivel mai profund al conştiinţei colective, în care se desfăşoară acţiuni şi procese logistice. Acestea sunt iniţiate şi susţinute, cum am spus, de actori individuali şi colectivi nevizibili, care apar totuşi la suprafaţa societăţii sub forme specifice cum ar fi: o mare personalitate artistică, un filozof, liderul politic, şeful militar sau şeful unei şcoli ştiinţifice, configuraţii şi grupări umane specifice, precum: elita politică, statul major, elita managerială ori stafful, şcoala sau comunitatea disciplinară a unei ştiinţe etc. Formele de cristalizare a gândirii logistice sunt, în toate cele trei cazuri, paradigmele.

Cunoaşterea paradigmelor aşadar îngăduie accesul la cunoaşterea logisticii instituţionale. Nimeni n-a ştiut, de pildă, care este logistica instituţională a liberalilor români până când şeful grupării conservatoare junimiste, Titu Maiorescu, a identificat paradigma logistică liberală, denumind-o cu o sintagmă care n-a mai putut fi părăsită de atunci. Este vorba despre paradigma *formelor fără fond*. Aceasta defineşte logistica instituţională a liberalilor români şi reprezintă o contribuţie logistică de semnificaţie mai generală în context european, teoria lui Maiorescu, ea însăşi, situându-se pe locul întâi în seria mare a teoriilor neevoluţioniste, care se vor dezvolta în metropolă abia cu începere din deceniul al şaptelea al acestui secol.

Logistica instituţională structurează deci câmpul confruntărilor sociale pentru resurse şi mijloace în drumul către scop şi în raport cu utilizarea instituţiilor. Adevăratul reformator va începe prin a inova logistica instituţională şi instituţiile. În absenţa acestui nivel de organizare a gândirii sau conştiinţei comune, câmpul social ar semăna în întregime, precum am precizat deja, cu un teren devastat de acţiunile unui război pustiitor.

Din perspectiva teoriei despre logistica instituţională a unei societăţi se iveşte, în fine, posibilitatea unificării ştiinţei despre pacea socială cu ştiinţa războiului şi în acelaşi timp se înţelege că victoria într-un război este hotărâtă cu mult înainte, în cadrul proceselor logistice ale societăţii respective. Logistica instituţională, devenită cadru de cercetare, ne ajută să aflăm şansele unui război înaintea declanşării lui, fiindcă instituţiile păcii sunt şi instituţii ale războiului, doar reconvertite. Ceea ce le garantează conversiunea de la o stare la alta este tocmai logistica instituţională. Privită din perspectiva logisticii instituţionale, o societate sau o civilizaţie ne apar ca un uriaş câmp logistic în care se cristalizează filozofiile sociale şi politice, modurile operatorii colective, stilurile de gândire şi de acţiune privitoare la utilizarea instituţiilor etc.

Procesul de creştere a instituţiilor se supune unei legi generale de tip logistic. Această lege este aproximată de curba logistică. Caracteristicile unei asemenea curbe sunt: *pragul inferior*, *punctul de inflexiune* şi *plafonul*. Altminteri spus, în jos, orice curbă de acest tip este limitată de un prag inferior şi de un plafon care pune limită creşterii

dincolo de care nu se mai poate înainta pe aceleaşi baze. Este semn că fundul sacului e gol şi deci că baza logistică trebuie schimbată. Prin urmare, este îngăduit să vorbim nu numai despre o creştere logistică, dar şi despre schimbarea bazei logistice a unui proces de creştere. Creşterea socială a instituţiilor îmbracă formă logistică, în sensul că este un tip de creştere exponenţială cu saturaţie. Curba acestei creşteri, cum se ştie, are forma *S*. Schimbarea bazei logistice este echivalentă cu schimbarea postulatelor unei instituţii, adică a tradiţiilor acesteia.

Expansiunile regionale. Procedee de evaluare a expansiunilor regionale

Ne-am referit până aici la cateva aspecte de ordin principal referitoare la baza logistică a creşterii istorice a instituţiilor. Prin aceasta n-am spus mai nimic despre creşterea lor propriu-zisă. Nu ne-am referit nici la aspectele dinamice ale *corpului logistic românesc* la ora actuală şi cu atât mai puţin la starea jalnică a instrumentului de expansiune (creştere) logistică a instituţiilor. Aceasta se află, practic, la nivelul pragului inferior.

De îndată ce luăm în considerare creşterea instituţiilor politice în Răsărit ne confruntăm de-a dreptul cu un paradox sociologic: cu cat creşterea instituţiilor este mai rapidă, cu atât efectele ei sunt mai coercitive şi mai dominatoare. Şi, într-adevăr, creşterea unor instituţii este uluitor de rapidă. După o fază scurtă de creştere zero, instituţia, în genere, intră în faza creşterii exponenţiale şi, în fine, într-una staţionară. O creştere exponenţială, cum ştim, este caracterizată, în condiţii optime, prin *„stabilirea timpului necesar pentru dublarea volumului sau pentru o creştere înzecită"*[394]. Practic, raportul între creşterea înzecită şi dublare este următorul: la zece perioade de dublare corespund trei perioade de creştere înzecită. Cum se desfăşoară creşterea logistică a unei instituţii? Spre a fi mai intuitivi, vom trata chestiunea prin mijlocirea unui exemplu, şi anume prin cazul dezvoltării *instituţiei comuniste* (considerată ca mod de gândire şi de acţiune colectivă) antrenată de expansiunea frontierei sovietice. Volumul brut al acestei instituţii, exprimat în *numărul aderenţilor la principiile ei* şi deci în *forţa umană a instituţiei*, s-a dublat (2n) tot la trei ani, intervalul de creştere înzecită (10n) fiind de nouă ani. După circa patruzeci şi cinci de ani de creştere, această instituţie şi-a atins plafonul şi a intrat în ceea ce s-a numi „creşterea staţionară". Legea de creştere a acestei instituţii a constat în tendinţa ei de a-şi înzeci (volumul) tot la nouă ani şi de a şi-l dubla tot la trei ani. Intervalul de creştere logistică al acesteia a cuprins cinci perioade de creştere înzecită sau cincisprezece perioade de dublare. Aceasta a fost legea creşterii logistice a instituţiei comuniste în România. Să ne amintim că perioada de dublare a ştiinţei (volumului brut al acesteia) – socotită cea mai expansionară sferă a culturii mondiale moderne – este de douăzeci de ani. Or, ştiinţei i-au trebuit *cinci ordine de mărime*, respectiv circa două sute cincizeci de ani, pentru a atinge actualul nivel de mărime şi măsurătorile arată că această creştere este la începutul declinului său, astfel încat ea va intra într-o fază staţionară. Autorul menţionat crede că prin anii 1950-'60 lumea a trecut prin perioada mijlocie a creşterii logisticii generale a corpului ştiinţei. Am recurs la această comparaţie pentru a dovedi cel puţin două lucruri:

a) ea mai expansionistă instituţie organică a civilizaţiei moderne a parcurs cinci ordine de mărime ale creşterii sale logistice în circa două sute cincizeci de ani, pe când

[394] De Solla Price, *Stiinţă mică, ştiinţă mare*, Editura Stiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, p. 21.

instituția comunistă a parcurs cele cinci ordine de mărime ale creşterii sale într-un interval de sub cincizeci de ani;

b) efectele creşterii ştiinței au fost pozitive, pe când efectele creşterii instituției comuniste au fost distructive. Cum explicăm acest fenomen? În al doilea rând, putem astăzi conchide că instituția comunistă şi-a încheiat *ciclul istoric*, a ieşit adică din istorie odată cu încheierea *ciclului ei logistic*?

Logistica instituțională ne opreşte să dăm un răspuns afirmativ acestei de-a doua întrebări.

În legătură cu răspunsul la prima întrebare se cuvine făcută observația că, în general, ciclurile logistice foarte scurte indică, în corpul societăților, fenomene de tip *artificial*. Numai acestea pot creşte atât de rapid, tocmai pentru că ele au o creştere în sine, independentă de cadrele ei şi deci de raporturile cu celelalte elemente ale societății. *Instituțiile artificiale* cresc singure, astfel că *ciclurile lor logistice sunt foarte scurte*. În al doilea rând, pentru a nu fi stânjenite, aceste instituții vor zdrobi tot ceea ce acționează ca piedică, deci ca factor de temporizare, de inerție în raport cu creşterea rapidă. Ideologia unei asemenea logistici utilizează miturile progresului istoric, al trecerii la o societate mai bună etc. În acest sens, este pusă în funcțiune o întreagă strategie şi este elaborat un model de creştere şi o metodă proprie. Logistica expansiunii instituției comuniste a cuprins, de pildă, următoarele elemente constitutive: comunalizare; ideocrația comisarilor; redistribuiția totalitară; deritualizarea violenței sociale; ghetoizarea rurală şi urbană; comasarea; degradarea simbolurilor; declasarea socială; eshatonul comunist; megamaşina militar-industrială; universul concentraționar; centrala fiscală; antițărănismul; totalitarismul.

Spațiul nu îngăduie să le examinăm pe fiecare în parte. Metodele logisticii comunist-totaliare din România au fost: rollerismul; etnocidul şi exprimentul psihiatriei etnice; frica redistribuită; culpabilizarea colectivă; agresiunea introiectată; neorollerismul.

Ne dăm seama că multe dintre metodele logisticii totalitar-comuniste sunt încă în funcțiune, deşi este neîndoielnic că asistăm la prăbuşirea logistică a instituției comuniste. Tentativa recuperării unora dintre metodele vechii logistici este semnul trecerii la un nou *ciclu logistic* şi nicidecum al continuării vechii *curbe* logistice a instituției comuniste. Am atins, iată, o problemă esențială a logisticii instituționale, şi anume problema metodelor organizaționale şi de gândire puse în funcțiune în cadrul proceselor de creştere logistică. Altminteri spus, acesta nu este un proces pur statistic. Fiecare dintre fazele lui valorifică potențialul de creştere al unei metode. Logistica instituțiilor trebuie deci să ia în considerare metodele organizaționale din perspectiva potențialului lor de creştere. Fenomenul este cunoscut din procesul de creştere a ştiinței chimiei, în particular din descoperirea elementelor chimice. Acest proces s-a desfăşurat după o curbă de creştere exponențială care s-a dublat tot cam la douăzeci de ani, cam până pe la 1807, când respectiva curbă atinge punctul mijlociu şi urmează un declin. Fuseseră descoperite deja şaizeci de elemente. Spre sfârşitul secolului al XIX-lea, noile metode au condus la descoperirea a unei noi clase de elemente relansând astfel curba de creştere logistică. Acelaşi lucru s-a petrecut când marile maşini au permis crearea grupei elementelor transuranice. În acest caz, metodele au susținut procesul de creştere. Acelaşi lucru se întâmplă în privința metodelor organizaționale, care indică tot atâtea *tipuri logistice* cu privire la creşterea instituțiilor. Grație ştiinței organizațiilor, astăzi cunoaştem aproape

toate clasele de metode pe care s-a bazat creşterea logistică a instituţiilor în cadrul societăţilor industriale şi postindustriale. Le vom enumera doar, nefiind aici locul unei analize a capacităţii logistice a fiecărei metode, adică a puterii lor de a declanşa şi susţine procese de creştere logistică a instituţiei. Enumerarea noastră ţine seama numai de cele mai importante metode clasificate pe tipuri de instituţii.

În domeniul organizaţiilor industriale s-au dezvoltat următoarele *metode care susţin logistica organizaţiilor* (le-am denumit cu numele celui care le-a identificat, cercetându-le):

1. Metoda Brown – logistica informalizării;
2. Metoda Gouldner – logistica liderismului;
3. Metoda Anderson – logistica „necesarului de ierarhie";
4. Metoda weberiană – logistica birocraţiei;
5. Metoda lui Pareto – logistica reziduurilor (circulaţia elitelor);
6. Metoda lui Durkheim – logistica normelor (circulaţia normelor).

Metodele ingineriei sociale: 1. Taylorism; 2. Fayolism; 3. Metoda lui E. Mayo; 4. Metoda Lickert.

Metodele circularităţii: 1. consonantismul; 2. cibernetica wiener-iană etc.

Logistica statismului: 1. mercantilismul; 2. fiscalismul; 3. monetarismul; 4. Keynes-ismul etc.

Logistica corpurilor:

1. corporatismul generalizat: E. Durkheim;
2. solidarismul;
3. anarho-sindicalismul etc.

Logistica totalitarismului (la care ne-am referit) etc.

Desigur că nu toate metodele au avut aceeaşi putere logistică. Cert este însă că fiecare a relansat creşterea organizaţiilor astfel încat, din acest punct de vedere, fiecare nouă metodă a scos organizaţia din declin sau letargie, pregătind-o pentru un nou salt, fie printr-o „escaladare" (o nouă creştere logistică), fie printr-o „fluctuaţie violentă". Aceasta înseamnă că schimbările ineficiente (sau care n-au fost suficient de radicale) au condus la un efect de „urmărire", cum îl numeşte logistica, efect generator de fluctuaţii violente. Terapia şocului se bazează pe o asemenea prezumţie logistică. cat priveşte instituţia democaţiei, se cuvine făcută observaţia că dinamica ei logistică indică toate semnele familiare ale saturaţiei, ceea ce nu înseamnă că instituţia moare, ci că se află într-o fază de schimbare a *bazei sale logistice*. Între noutăţile tactice şi strategice ale noului ciclu logistic al instituţiei democraţiei trebuie indicate elementele corporaţiei. Este absolut sigur că de mai bine de cincizeci de ani asistăm la pătrunderea masivă a *logisticii corporative* în procesele organizaţionale postindustriale şi violenţele ultimului război ca şi oscilaţiile politice ale acestei noi metode trădează un efect de „urmărire" generator de fluctuaţii violenţe.

Ni se pare însă că deja, în ţări ca Japonia, noua bază logistică a creşterii organizaţionale a intrat într-un ciclu normal ceea ce explică avansul japonez. Eroarea pe care o fac unii doctrinari de a opune corporatismul şi democraţia este numai un *sindrom de inerţie logistică* şi, eventual, de *răbufnire a ideologiei vechii baze logistice a instituţiilor europene*. Ar fi o mare eroare ca Reformatorul răsăritean să nu înţeleagă azi că *baza noului ciclu de creştere logistică a instituţilor este corporatismul*. Ar însemna să

se autocondamne singur la înapoiere sau la o stagnare prelungită. Probleme speciale se pun, desigur, în ceea ce priveşte capacitatea învăţământului de a pregăti noua logistică instituţională. Este, la ora actuală, învăţământul răsăritean capabil să pregătească tineretul în spiritul noii logistici instituţionale postindustriale? Cine a făcut această cercetare? Care dintre actualele institute de cercetări ale educaţiei, susţinute prin suportul financiar al statului român, poate oferi un răspuns satisfăcător pentru România?

Cu aceasta atingem din nou problema corpurilor logistice. Să reţinem, în orice caz, că înaintarea unei frontiere este un proces extrem de complex, care antrenează fie o radicală înnoire a vieţii (noi instituţii, ştiinţe noi, moduri noi de gândire ori de acţiune, noi metode, noi stiluri, arte şi literaturi, o nouă „hartă cognitivă" etc.) fie o formă coercitivă (o dominaţie), de amplitudine şi durată variabile. Şi una şi cealaltă îşi asociază creşteri logistice, astfel încat, în cadrul expansiunii frontierei, trebuie să distingem între ciclurile istorice ale expansiunii şi ciclurile logistice ale creşterii instituţiei dominante pe care se reazemă expansiunea. În plus, trebuie să determinăm fără echivoc *baza logistică* a creşterii instituţiei şi deci a expansiunii antrenate de înaintarea frontierei. Aceasta poate fi bogată (ca în cazul expansiunii occidentale: ştiinţe noi, arte noi şi o nouă filosofie, parareligii etc.) sau săracă (precum în capul imperiului sovietic, care n-a adus decât o biată ideologie parareligioasă – marxismul – şi aceea împrumutată. Era clar că un atare imperiu nu poate avea viaţă.).

Aceeaşi problemă se pune în cazul Mitteleuropei, reînviate de disidenţa central-europeană, de la Kundera, la Michnik şi Havel. Toate scrierile acestora propagă ideologia misionară a unui aşa-zis rol civilizator şi salvator pe care l-ar avea, chipurile, Europa centrală în Răsărit. Citim uşor aici o năzuinţă imperială (de fapt, subimperialistă) reluată în cadrul speranţei de refacere a Imperiului central-european. Din nefericire pentru această *elită* care susţine acest imperiu de imitaţie sau de substituţie, ei n-au reuşit să producă mai mult decât o *mito-poetică*. Nici ştiinţe noi nici arte noi nici un nou câmp stilistic, adică nimic din ceea ce ar da o bază logistică procesului de creştere a instituţiei neoimperiale. În aceste cazuri, cei ce-ar susţine această expansiune, ar susţine o *nouă coerciţie* şi o *nouă dominaţie* fără şanse de a izbândi. Eşecul imperiului sovietic ar fi urmat la un scurt interval de eşecul acestui nou subimperiu şi de *blamul* aruncat asupra celor ce l-au susţinut, de data aceasta în numele democraţiei şi al Occidentului. Noua frontieră n-a produs corpuri logistice bogate, ci nişte *legişti*, care croiesc hărţi şi caricaturi de legislaţie cu privire la noile regiuni transfrontaliere şi la noua Europă. Or, cum a demonstrat A. Comte, legiştii nu pot crea o ordine. Ei pot contribui la destrămarea unei ordini, dar n-au puterea să creeze una nouă. Agenţii noii ordini nu pot fi asemenea „legişti" (ei sunt agenţii anarhiei epocilor de tranziţie), ci oamenii unei noi „religii". A. Comte credea că aceasta este „religia pozitivă".

Ştiinţa frontierei este, iată, un cadru potrivit pentru a formula un avertisment în legătură cu experimentalismul raţionalist al acestor „legişti" (saltimbanci) ai noii Mitteleuropa. Procesul de creştere logistică a noii *formaţii artificiale* (nou imperiu), ar putea să fie rapid (dacă ar fi sprijinit de uriaşele resurse ale Americii şi parţial ale Europei şi Japoniei), dar pe cat de rapidă ar fi creşterea, pe atât de amplă şi adâncă ar fi coerciţia şi tot pe atât de catastrofală ar fi prăbuşirea acestui neoimperiu.

Regiunile de frontieră şi războiul logistic
Clistene, tiranul unei cetăţi greceşti, voia să extirpe din cetatea sa cultul Adrastei, pentru că aceasta avea „legături cultuale" cu duşmanii săi. Tiranul o întreabă pe Pythia dacă i-ar fi îngăduit s-o expulzeze pe Adrasta şi primeşte un refuz categoric. Tiran fiind însă, nu renunţă şi inventează un mijloc viclean, indirect, de a o expulza. El o „aduce" pe Melanipe a Thebanilor şi-i consacră o capelă cu pritaneu, tocmai pentru că aceasta era duşmana Adrastei. Dându-i onoruri Melanipei şi transferând asupra ei sărbătorile care-o celebraseră pe Adrasta, tiranul Clistene ştie că va obţine efectul dorit: alungarea acesteia din cetate.

Aceasta este o tehnică veche şi o viclenie clasică. Ţinta ei era substituirea religiei; efectele ei nu erau însă prea dramatice, având în vedere că substituţia antrena lucruri echivalente. Pseudoreligia marxistă a provocat, însă, efecte dezastruoase, fiindcă a operat substituiri degradante, non-echivalente, a înlocuit entităţi transcendentale, cu entităţi dogmatice, cu figuri sinistre, care nu numai că n-aveau nimic sfânt, fiind întru totul profane, dar erau şi figuri criminale, personaje satanice. Aşa au apărut cultul ideocraţilor comunişti.

O tehnică veche a *deformărilor* firii este *parodia*. Aceasta a fost, iniţial, un ritual folosit pentru a obţine lucruri contrare religiei şi moralei. Era deci expresia unui cult răsturnat. Un exemplu este *liturghia neagră* ca agresiune contra popoarelor catolice care viza tocmai asemenea destrămări ale religiozităţii şi moralei. Avem, în acest caz, un act tipic de „uzurpare a religiei". Asemenea parodii s-au multiplicat în epoca modernităţii, după secolul luminilor şi ţintele lor au fost, până la un punct, numai religia şi mitologia. O uriaşă acţiune de nenorocită de-*mitificare* a fost inaugurată în acest secol *negru*... al ateismului „luminos". Niciodată, însă, exceptând marile războaie ale imperiilor Asiei, care aveau întotdeauna ca ţintă un *zeu cosmic*, deci un zeu paradigmatic al firii unor populaţii etnice, niciodată, deci, această acţiune *malefică* n-a vizat atacul la firea şi sufletul întreg ale unui popor şi la Dumnezeul adevărat.

Pentru prima dată a fost lansat un asemenea atac de uriaşe proporţii distructive împotriva *poporului român* după al doilea război mondial de către forţele negre ale Kominternului internaţional, deopotrivă ocult şi manifest. Acesta a fost o adevărată organizaţie a *crimei etnice*, o cumplită maşinărie a „liturghiei negre", îndreptată contra sufletului colectiv al unui întreg popor. „Arma" care-a fost reinventată atunci, aducându-i-se perfecţionări satanice şi fiind utilizată aproape până astăzi, trebuie să capete o denumire. Noi am numit-o *armă logistică generalizată*. Ştiinţa acestei arme este veche şi o aveau popoarele Asiei încă din antichitate. Ea este descrisă într-o scriere apocrifă, atribuită lui Sun-Tzu, încă din sec. V î. Hr., adică acum două mii cinci sute de ani. Textul lui Sun-Tzu a fost adus la vedere, cu înţelegerea lui antropologică, într-o interpretare la zi, de către scriitorul Paul Anghel, în anii '80, în revista „Luceafărul"[395]. Comentariul Dsale la Sun-Tzu purta titlul: **Arta războiului ca artă a păcii**.

Marele romancier şi eseist Paul Anghel voia să atragă atenţia asupra unui fel de a distruge nu o armată, ci un *stat* şi un *popor*, fără a trage nici măcar un glonte. Acest text al lui Sun-Tzu începe astfel: *„Arta cea mai rafinată constă în a spulbera rezistenţa inamicului fără a lupta pe câmpul de bătaie".*

---

395 Nr. 40-41/1983.

Arma logistică nu vizează nici materiale de război militar (echipamentele, armele etc.) nici personalul militar, armatele, adică materialul uman. Arma logistică vizează „spulberarea rezistenței" unui popor întreg fără atacul armatelor, fără gloanțe, prin *atacul instituțiilor, simbolurilor, viziunilor, religiei, mitologiei, felului de a fi* ale unui popor în întregul său. Arma logistică nu ucide oameni şi nu distruge maşina de război; ea „ucide" simboluri, instituții, maxime străvechi, opere eponime, adică *geniul unui popor*, religii, mituri etc. Distruge adică *sufletul colectiv* al unui popor şi astfel îi anihilează legăturile sufleteşti, morale, intelectuale, instituționale, destramă adică țesătura firii acelui popor. Efectul de umilire este uriaş, perplexitatea este totală şi generalizată, paralizia sufletească este şi ea generalizată, de aici şi denumirea de *armă logistică generalizat*ă. Înaintarea frontierelor agresive se foloseşte în operațiile ei de arma logistică. Iată de ce cunoaşterea frontierei nu poate ocoli cunoaşterea acestui tip de „armă curată". Pentru a uşura înțelegera cititorului, ne luăm îngăduința să reamintim accepțiunea lărgită a termenului de „logistică".

Logistica se referă la acele *„capacități"* şi *„forme organizatorice"* care permit *controlul spațiului* şi al *timpului* şi totodată asigură *unitatea* şi *coordonarea unor mari colectivități* în raport cu țintele ei temporale sau cu cele transcendentale, care țin de „misiunea" popoarelor sub geana de cer care le-a fost hărăzită pe planetă. Arma logistică vizează deci tocmai distrugerea acestor „capacități" speciale, care pot fi *ale unei armate, ale unui sistem civil* – cum ar fi o industrie – ori *ale unui popor* în întregul său. În acest al treilea caz, avem de-a face cu o armă logistică generalizată.

În războaiele militare sunt vizate, de pildă, acele „lanțuri logistice" care leagă unitățile militare între ele, asigurându-le *aprovizionarea, evacuarea răniților* etc., etc. Războaiele asiatice, de pildă, foloseau arma logistică atunci când izolau armata inamică, împresurând-o (într-o cetate, de regulă) şi deci rupându-i legăturile logistice (de aprovizionare). Înfometată, aceasta sfârşea prin a se preda. Armata lui Napoleon a suferit în Rusia o înfrângere (un adevărat dezastru, de fapt) logistică. Kutuzov se folosea, cu instinct asiatic, de arma logistică, beneficiind de avantajul spațiului. O altă formă de armă logistică este uciderea „comandantului", care, de regulă, aduce destrămarea armatei şi deci înfrângerea.

Arma logistică poate fi utilizată pentru „blocarea" unui sistem civil, cum ar fi cel industrial. Provocarea unor disproporții şi decalaje, segmentarea sau ruperea verigilor procesului, distrugerea unor „lanțuri logistice" (de la fluxurile de aprovizionare cu materiale până la „blocajele financiare" etc.) sunt toate expresia unei arme logistice folosite spre a dezagrega respectivul sistem industrial. Ne-am putea referi pe larg la asemenea operații „logistice" în domeniul industrial, financiar, bancar etc., folosite în România după 1989 spre a provoca colapsul sistemului industrial şi chiar al întregului sistem economic. Războiul logistic industrial a fost generalizat în aria răsăriteană în ultimul deceniu şi el s-a încheiat cu un uriaş dezastru logistic al întregului Răsărit. Cea mai cumplită presiune logistică, în privința sistemelor civile, este aceea care se referă la *dezagregarea instituțiilor*, chestiune la care ne-am referit deja.

Un *plan de cercetare a războiului logistic* ar trebui să cuprindă următoarele puncte:

1. Asaltul logistic asupra Europei;
2. Ce este arma logistică?
3. Războiul logistic în domeniul militar. Aspecte istorice şi contemporane;

4. Războiul logistic în domeniul sistemelor civile. Aspecte istorice şi contemporane;
5. Războiul logistic instituţional. Studiu de caz;
6. Războiul logistic generalizat. Cazul României;
7. Războiul rece – tip de război logistic;
8. De ce se menţine războiul logistic între naţiunile Răsăritului?
9. De ce este România împinsă din nou în războiul logistic generalizat?
10. Şansele României în actualul război logistic.
11. România înaintea şi după războiul logistic.
12. Ce şanse are statul naţional?
13. Ce corp logistic este necesar pentru apărarea statului naţional?
14. Ce şanse are unitatea naţională?
15. Ce şanse are „harta etnică"?
16. Tensiunea dintre harta etnică şi harta socială; coeficienţii de ruptură;
17. Tensiunea dintre harta etno-simbolică şi harta socială; coeficienţii de ruptură;
18. Tensiunea dintre harta etno-culturală şi harta economică; coeficienţii de ruptură.
19. Parametrii de securitate şi pragurile critice. Când putem spune că ne aflăm în război: economic; cultural; psihologic; logistic;
20. O regresiune provocată. De la eul naţional la eul provincial. Un caz de introecţie etnică;
21. De ce nu vor basarabenii unirea? Ipoteza mancurtizării şi semnificaţia ei logistică;
22. De ce n-a reuşit războiul logistic în Transilvania? Va reuşi el în viitor?
23. Ce se va întâmpla cu Banatul?
23.1. Compararea „reacţiei bănăţene" de la Timişoara cu „reacţia ardeleană" de la Târgu Mureş. Avantaje şi dezavantaje;
23.2. Se va provincializa Banatul?
23.3. Factorii de care depinde provincializarea Ardealului şi a Banatului;
24. Va intra în balans Moldova „interioară"?
24.1. Cum se distribuie corpurile logistice de la Iaşi?
24.2. Importanţa naţională a corpului logistic basarabean;
25. Bucureştiul – centrul războiului logistic antinaţional;
25.1. Cum se distribuie corpurile logistice în Bucureşti?
25.2. Semnificaţia armei logistice televizuale;
25.3. Descrierea ofensivei logistice de după Decembrie 1989;
25.4. Războiul din interiorul războiului. Gherila logistică;
26. De ce persistă războiul logistic în România?
27. Infrastructura războiului logistic generalizat;
28. cat va mai dura războiul logistic generalizat?
29. Zone ale războiului logistic generalizat: eminescianismul teoretic; ortodoxia; naţionalismul; mitologia; lupta în jurul „dreptului la priorităţi" în domeniile: a) metafizic, b) literar, c) teoretic;
30. Tipuri de „arme logistice generalizate".

Cartea a III-a
Globalizarea

I Globalizarea - problemă comună a omenirii.

Definiții şi premise. În acest curs, vom opera cu noțiunea de *antropologie* sub următorul aspect: antropologia reprezintă *umanitatea* din spațiul social, ansamblul comportamentelor, atitudinilor, percepțiilor care definesc sociabilitatea la un moment dat.

La rândul ei, vom considera *globalizarea* ca proces de unificare a spațiilor sub o unică coordonare social-economică. Unificarea aceasta nu reprezintă decât încheierea cuprinderii tuturor societăților în logica sistemului mondial modern, proces început în preajma Reformei din sec. XVI. Precizăm că sistemul mondial modern structurează societățile într-o ierarhie centru-periferie, în funcție de venituri şi putere bancară-tehnologică în raport cu o *unică diviziune rațională a muncii*. Totodată, globalizarea reprezintă *intensificarea fără precedent a comunicării fără creşterea corespunzătoare a înțelegerii semnificațiilor comunicate*. Globalizarea reprezintă, deci, procesul de *alăturare a societăților* în varii grade de intensitate.
Din această perspectivă înțelegem că *antropologia globalizării* se referă la efectele, schimbările şi mutațiile pe care le implică globalizarea asupra marilor spații sociale – orizontala exterioară geografică a spațiului social, asupra umanității insului şi a formulelor de agregare socială – verticala interioară a spațiului social.

1. Scurt istoric

Globalizarea este un proces cu ştate vechi în istoria umanității. Ea se suprapune, întrucâtva, cu ordinile imperiilor civilizatoare, precum *pax romana*. Putem înțelege că globalizarea este un sistem de ordine generalizată. Acesta are ca sursă un centru de putere, care, în timp, în virtutea mecanismelor sale expansionare ajunge să restructureze într-un sistem relativ unitar spații largi, şi, chiar în întregime, „lumea cunoscută” la un moment dat. Spre deosebire de alte sisteme imperiale, de tip prădalnic-redistributiv, imperiile civilizatoare produc într-adevăr ordini într-o manieră relativ uniformă pe cuprinsul lor.

Globalizarea, aşa cum o înțelegem astăzi, are ca punct de plecare formarea sistemului mondial modern, undeva în sec. XVI. Motorul sistemului mondial modern este capitalismul rațional care a apărut, în aceeaşi perioadă, în zona franco-germană. Principala trăsătură a sistemului mondial modern este **diviziunea unică a muncii pe întreg arealul geografic, indiferent de gradul de dezvoltare al societăților locale.** Sistemul mondial modern s-a dezvoltat în mai multe etape. Chestiunea este tratată într-un capitol ulterior al acestui curs.

Înaintea procesului modern de globalizare au existat, după cum arătam, evoluții „globale" mai restrânse, dar foarte puternice la scala lumilor de atunci. Cel mai cunoscut caz este acela al Veneției, care a dominat bazinul mediteranean vreme de mai bine de o jumătate de mileniu, singură sau în partajare cu alte centre de putere – precum Genova, Imperiul Bizantin, Imperiul Otoman etc., începând cu secolul al IX-lea. Veneția a fost prima putere europeană care a concentrat rațional resurse capitaliste (prin capitalism înțelegem orientarea insului după profit; această orientare poate fi compradoare şi, deci, în logica socială nerațională, sau, orientată spre profit *prin* intermediul poziționării cât mai bune a întreprinderii pe piață – capitalismul rațional modern). Aceste resurse se referă la credit, comerț, industrie şi munca salariată. Atât de densă a fost structura socială a capitalului venețian încât la mijlocul secolului al XV-lea, veniturile statului venețian erau cât ale statului francez[396], față de care nu se compara ca dimensiuni. Până la prăbuşirea Republicii Veneției sub loviturile austriecilor şi francezilor, la sfârşitul secolului al XVIII-lea (1797), aceasta a fost o putere redutabilă în relația cu Imperiul Otoman, care a fost nevoit să-şi „negocieze" cu dificultate expansiunea în Mediterana ținând seama de interesele regionale venţiene.

Ceea ce face diferența dintre vechiul proces de globalizare şi noul proces este *revoluția industrială*. Chiar dacă între apariția primelor structuri sociale şi a formulelor mentale care au făcut posibilă apariția capitalului modern şi revoluția industrială există un decalaj de circa 200 de ani[397], datorită faptului că industrialismul a devenit principalul factor de

---

[396] F. Braudel, *Timpul lumii*, Meridiane, 1989, vol. I, p.148. Ținem seama că datele respective se referă la perioada în care Veneția era în declin.

[397] Această perioadă de tranziție este cuprinsă atât în analizele lui Weber cât şi cele ale lui Hirschman. Dacă pentru Weber, secolele XVI-XVII constituie „pornirea" mecanismelor noii civilizații, în virtutea refundamentării eticii capitaliste pe principiul conexării directe a profitului cu munca şi credința creştină (în protestantism), pentru Hirschman, perioada este locul cristalizării unei noi formule mentale privind utilitatea socială a spiritului achizitiv. Interesul, ca factor principal de acumulare, devine acceptabil şi chiar util social. In **Pasiuni şi Interese. Argumente politice cu privire la existența capitalismului înaintea triumfului său** (Princeton, 1981), Hirschman dezvoltă o teză paralelă cu aceea a lui Max Weber privitoare la naşterea capitalismului modern. Astfel, dacă "Weber susține că activitatea şi conduita capitalistă sunt rezultatul indirect (şi inițial neintenționat) al unei căutări disperate pentru salvare individuală", Hirschman demonstrează că "difuziunea structurilor capitalismului datorează mult unei căutări tot atât de disperate pentru descoperirea unei căi de evitare a ruinării societății. .... In mod evident, ambele abordări pot fi valide în acelaşi timp: prima [a lui Weber] se referă la motivațiile noilor elite, cea de-a doua [a lui Hirschman], la acelea ale diverşilor păzitori ai ordinii (gate keepers)". (ibidem, p.130, s.a.).
Cu alte cuvinte, capitalismul modern nu este rezultatul unei etici speciale, clădite pe bazele Reformei, ci rezultatul unor eforturi teoretice sistematice de a îmbunătăți evoluția statului şi a societății. Teoriile succesive respective, începând cu Sf. Augustin, continuate de Machiavelli, Montesquieu, Hobbes, Hume, Sir James Stewart şi Adam Smith, au perfecționat noțiunea de pasiune (viciu), transformând-o treptat în "interes". Astfel, în cele din urmă, "dragostea de bani", comerțul, a devenit sinonimă cu noțiunea de interes, iar interesul coincide cu binele pentru indivizi, colectivități şi națiuni.

expansiune a sistemului mondial modern, putem spune că, **globalizarea ca extindere a sistemului mondial modern este marcată de fenomenul revoluționării civilizației occidentale de către maşinismul secolului al XVIII-lea.**

Revoluția industrială, într-o definiție prescurtată, se referă la transformarea globală a relațiilor sociale, politice, culturale şi economice prin răspândirea maşinismului şi a producției de masă. Spre deosebire de alte epoci, revoluția industrială a marcat **întrepătrunderea dintre societate şi maşină pe toate palierele vieții sociale**, fie direct,

---

La un moment dat, Renaşterea, printr-o nouă teorie a statului demolează una din cele mai căutate virtuți medievale: onoarea. ... Mai departe, Machiavelli enunță ideea că statul trebuie întemeiat pe o cunoaştere pozitivistă, "ştiințifică", iar nu pe "utopii aristocratice".
După Machiavelli, Hobbes şi Rousseau împământenesc teza conform căreia conduita umană trebuie cercetată înaintea desfăşurării efortului politic, aşa încât omul să fie văzut "aşa cum este". Secolele următoare Renaşterii continuă astfel ideea studiului "realist", "ştiințific" în detrimentul preceptelor creştine, incapabile în viziunea acelor autori să controleze excesele, pasiunile.
Astfel, secolele XVII-XVIII se axează pe concepția conform căreia statul este cel chemat să pună ordine la nivelul societății. Acest lucru s-ar putea realiza prin controlul unor excese (pasiuni) prin intermediul altora. Rațiunea, la Hume, este supusă exceselor, dar, totodată, trebuie să le servească (Hume, Tratatul, Cartea a II-a, Partea a III-a, Secțiunea a III-a, apud Hirschman, op.cit, p.24).
Pe de altă parte, Adam Smith realizează pasul hotărâtor, propunând substituirea "viciului", a "pasiunii" şi a "excesului" prin "interes". Astfel, guvernământul devine mai sistematic, mai capabil, în condițiile în care indivizii îşi axează comportamentul pe propriile interese economice (în **Bogăția națiunilor**, passim, apud ibidem, p.102-103).
Spuneam că Adam Smith face pasul decisiv în "lansarea" teoriei capitalismului modern - ca şi tip de conduită justificată teoretic, politic şi economic - prin introducerea conceptului de interes. Dar acest aspect decisiv constă şi în aceea că "interesul", dorința de înavuțire se manifestă la Smith exclusiv cu o tentă economică, rațională. Progresul economic se poate lipsi - între anumite limite - de progresul politic. Națiunile, indivizii pot prospera urmărindu-şi propriul interes ("reglementat" de avantajul comparativ - n.n.)
In acelaşi secol XVIII, Montesquieu şi Sir James Stewart susțineau o altă direcție, în care accentul este politic, adică priveşte guvernarea eficientă. La Montesquieu şi Sir James Stewart interesul politic îşi subordonează pe cel economic pentru a căpăta eficiență. Pe de altă parte, însă, pe aceeaşi linie de gândire cu fiziocrații, aceştia considerau că abuzurile/pasiunile guvernanților vor fi inevitabil ținute în şah de către mecanismul relativ autonom ("de ceasornic") al economiei. In acest fel, Montesquieu şi Sir James Stewart susțin teza unui "douceur commerce", care îmblânzeşte sau canalizează pozitiv comportamentele pasionale. Ei rămân astfel dependenți de concepția potrivit căreia pasiunea pentru bani este una "pozitivă", şi astfel pasiunile pot fi controlate prin intermediul pasiunilor.
Adam Smith, dincolo de unele inconsecvențe pe această temă, operează cu distincția dintre pasiune şi interese. Interesul se exprimă prin căutarea avantajului economic. Dorința de înavuțire este mediată, devine rezultat al avantajului economic, iar nu al pasiunii. Societățile nu se pot vindeca de excese prin controlul unei pasiuni de către alta. Smith, totuşi, nu este suficient de clar în operațiunile sale de diferențiere între pasiuni şi interese. Adam Smith nu este prea explicit în ceea ce priveşte separarea dorinței de înavuțire de calitatea de pasiune prin a-i conferi rangul superior de "interes" şi nici de ce urmărirea interesului personal nu ar fi ceva de ordin pasional. Pe de altă parte, Smith nu susține, precum Montesquieu, ideea unui capitalism capabil să îmbunătățească ordinea politică prin controlul conduitelor pasionale.

la nivelul producției industriale, care devine *producție de masă* fie indirect, la nivelul restului societății, în special prin *democratizarea* accesului la produse (muncitorul devine, chiar dacă nu imediat, cumpărătorul propriilor produse, accesibile prin intermediul salariului, care la rândul lui care face posibilă creşterea salariilor în paralel cu scăderea costurilor de producție). Alte componente majore ale revoluției industriale se referă la:

- integrarea agriculturii în procesul revoluției tehnologice şi sociale: o bună parte dintre țărani devin muncitori; industria produce utilaje pentru agricultură care devin accesibile inclusiv proprietăților țărăneşti; țăranii astfel „industrializați" cresc productivitatea muncii şi au venituri, care le permite integrarea în piața internă ...
- unificarea statului politic, a spațiilor sociale în cadrul pieței interne (unificarea socială nu doar pe substrat etnic, ci şi în virtutea intereselor comune economice);
- piața internă dezvoltată propulsează mai departe salariile;
- forța de muncă este întemeiată pe salariu, care, la rândul său, este măsura socială, la un moment dat, a competenței (această trăsătură nu este specifică revoluției industriale, ci, în general, capitalismului rațional; salariile cresc însă semnificativ odată cu industrialismul pentru că productivitatea muncii permite acest lucru);
- capitalismul se dezvoltă, odată cu revoluția industrială, pe două canale: tehnologia propriu-zisă (maşinile) şi prin îmbunătățirea continuă a organizării muncii (managementul resurselor umane – deşi apare ca preocupare manifestă la începutului sec. al XX-lea, este parte componentă a dezvoltării capitalismului rațional odată cu industrialismul pe scară largă).

Fenomenul a avut loc mai întâi în Anglia la sfârşitul secolului al XVIII-lea, până în prima jumătate parte a secolului al XIX-lea. Producția de masă a devenit posibilă ca urmare a extinderii folosirii a tehnologiilor maşinilor cu abur, care au conferit atât întindere cât şi viteză transporturilor, la o scară nemaiîntâlnită până atunci. După Anglia, au urmat Statele Unite ale Americii, Germania, Olanda, Franța, Belgia. În România, revoluția industrială s-a produs abrupt, până în prima parte a secolului al XX-lea, prin *arderea etapelor* evolutive pe care le-au parcurs societățile din Occident, motiv pentru care societatea românească a suferit de pe urma a ceea ce Maiorescu şi Eminescu au numit *formele fără fond*. Maladia socială a formelor fără fond se referă la contradicția dintre instituțiile moderne, importate din Occident şi nevoile reale ale țării, care rămâne mai departe in sărăcie. O caracteristică importantă a revoluției industriale din Occident, care şi astăzi este precar realizată în țări mai slab dezvoltate, cum este România, se referă la **integrarea agriculturii în circuitul industrial şi bancar în cadrul pieței naționale şi internaționale.** În Vest, țăranul se transformă dintr-un producător de produse pentru consumul propriu, supraexploatat de clasa stăpânitorilor de pământ, în *producător de tip capitalist-industrial,* şi deci în *consumator industrial* în cadrul unor formule moderne de proprietate numite *ferme*. Desigur, transformarea țăranului în fermier antrenează o serie de procese disolutive, cel mai dureros dintre ele consemnând dispariția tipului social şi antropologic al țăranului şi al satului. Dacă luăm în considerare că satul a fost multă vreme o

În încheierea acestei scurte introduceri, se cuvine să notăm că globalizarea ca proces de expansiune a sistemului mondial modern, este parte a unui proces mai subtil, numit şi

inițiativă istorică. Numai societățile libere au putut dezvolta procese expansionare, cu impact asupra mersului lumii. După trecerea tiraniei migrațiilor care au distrus antichitatea romană, Occidentul evoluează prin rafinarea continuă a „poziționării" sale în istorie, până când, odată cu etica noului capitalism, ajunge să preia inițiativa în lume. În timpul în care Veneția dezvolta instrumentele unui capitalism rafinat şi depăşea ca putere Franța (sec. XV), Estul Europei, Principatele române aveau alte preocupări, de alt nivel istoric: ele îşi apărau ființa în fața altui factor expansionar, împotriva Imperiului otoman. În esență, imperiile care au afectat Estul medieval au fost de natură redistributivă (interesate doar de prelevarea plusprodusului local), ceea ce a contribuit la canalizarea energiilor sociale locale aproape exclusiv în scopuri defensive, de unde şi înapoierea aparentă (în ordinea materială a civilizației) a acestora.

2. Globalizarea azi. Generalități

Este evident că spațiile locale sunt mai conectate unele la altele decât au mai fost vreodată. Această conexare cvasicompletă o numim astăzi *globalizare*. Societățile, economiile şi politicile locale, sunt mai *interdependente* ca niciodată. Astăzi, ca niciodată, problemele locale pot deveni globale. De la gripa aviară – care a afectat Asia cu sincope începând cu 2004 şi care a generat o adevărată psihoză mondială, în ciuda numărului redus de victime, până la criza creditului imobiliar din Statele Unite, Globul pare o rețea de evenimente care transced rapid spațiile. Fenomenul social local se multiplică, capătă noi sensuri, pe măsură ce transgresează spații locale. Trecerea dintr-un spațiu în altul, pentru problemele care *pot fi* globale, se face cu viteza comunicațiilor de masă. **Comunicațiile de masă sunt substratul noii globalizări.** De la economia şi geopolitica fenomenului până la antropologia răscolită a noilor interdependențe, comunicațiile de masă par a fi principalul vector al globalizării contemporane. Prin comunicații de masă înțelegem mai cu seamă **expunerea unei mase mari de oameni la inițiative sau la mesaje mediate** de televiziune, presă, telefonie sau internet: avem în vedere atât *acoperirea „instantanee" cu informații şi opinii* a globului cât şi capacitatea de *decizie* asupra populațiilor.

Într-adevăr, deşi străbătute de această infrastructură comunicațională, deşi tot mai dependente unele de altele, societățile particulare continuă să aibă „trasee" geopolitice etc. „localizate", având adesea „evoluții reactive" în raport cu mesajele dominante ce compun globalizarea. Lumea nu devine neapărat mai bună prin aceste reacții, adeseori repede exploatate de elite locale, paradoxal, atât de uşor rebarbarizate într-o epocă în care cultura are suportul tehnologic pentru o circulație liberă şi cvasiinstantanee.

Paradigma generală care stă la baza acestui curs privind globalizarea pleacă de la premisa că, în ultima perioadă, asistăm la o expansiune fără precedent a comunicării şi a tehnicilor de comunicare fără însă să putem înregistra şi o creştere similară a *întâlnirilor* dintre oameni, adică a contactelor în care inşii se *recunosc*. Dimpotrivă, aria *întâlnirilor nefamiliare (străine)* este amplificată de noile de tehnici de comunicare. Implicațiile imediate sunt stresul crescut datorat mulțimii de contacte nedorite dar, mai ales, *creşterea potențialului de agresivitate*. Potențialul de agresivitate creşte datorită amplificării

realului contactelor sociale fără *a avea nevoia acestora,* dar mai ales, *tehnica (cultura) gestiunii lor.* Insul postmodern şi informatizat tinde să fie mai agresiv şi, chiar dacă mai volubil – familiar (neinhibat pentru că a pierdut noțiunile ritualurilor de apropiere socială), neexperimentat în a produce o relație socială semnificativă. Relația socială devine, deci, mai brutală, fie şi în aspectul ei cel mai superficial, al comunicării publicitare, unde, o entitate, consideră intimitatea un ceva facultativ, intrând în dialog cu „mine", cu „tine" (lăsând la o parte pe dumneavoastră, dumneata etc.).

1. Tipuri de globalizare. Globalizarea ca proces interior şi globalizarea ca expansiune exterioară

> Globalizarea este procesul prin care spațiile social-culturale ale lumii se unifică sub o coordonare politico-economică. Această coordonare nu este neapărat una directă, prin decizii luate de un centru instituțional vizibil. Coordonarea are loc prin mecanisme „obiective", de sistem. Culturile locale se integrează într-un sistem mondial, sub umbrela unei culturi dominante.
> "Markets which were previously separated and localized have become merged, and have been superseded by world-wide patterns of production and consumption coordinated by global institution and organizations. Social patterns and relationships which were only local in scale have become global in content."
> ("Piețele care inițial erau separate unele de altele s-au unificat şi au devenit încorporate într-un mecanism global de producție şi consum, mecanism coordonat de instituții şi organizații globale. Tipurile sociale generale şi relațiile care aveau inițial o dimensionare locală au căpătat conținuturi globale." (David Clark, **Urban World / Global City**, Routledge, London and New York, 1996, p. XI)

Pentru a înțelege mai bine problema va trebui să specificăm însă că unificarea se referă inclusiv la reacțiile *față de globalizare*. Globalizarea nu este deloc un proces de „lipire", cu atât mai puțin de unificare a *percepțiilor* şi *semnificațiilor* asupra lumii, după cum o dovedesc reacțiile deosebit de agresive ale unor societăți sau grupuri sociale (vezi manifestațiile antiglobalizare, terorismul etc.).

Globalizarea de astăzi este, mai degrabă o *neoglobalizare*, care leagă spațiile între ele mai degrabă decât să le unifice (ceea ce antrenează adesea procese de violentare a conştiinței publice), care se derulează în beneficiul direct al unei constelații relativ restrânse de elite şi are loc mai cu seamă în plan politic – generalizarea ideologiei drepturilor omului şi a democrației şi în plan economic – unificarea/migrarea industriilor şi a lanțurilor de producție. Desigur, există date statistice care arată că unele regiuni din Africa, Asia şi America Latină, până nu de mult în plin proces de adâncire a sărăciei absolute au reuşit să ajungă, parțial, în aria societăților aflate în curs de dezvoltare. Chiar dacă veniturile pe cap de locuitor au crescut, disparitățile sociale continuă însă să se accentueze ceea ce denotă că globalizarea, în sine, nu rezolvă problemele, această concepție nefiind altceva decât parte a unei mitologii mediatice, anexă a fenomenului mai larg al globalizării.

Globalizarea însă cuprinde şi aria fenomenelor de mare amploare care, cel puţin o vreme, a constituit *punţi sociale*, de comunicare (aculturative). Ne referim aici în special la substratul mitologic al omenirii, la bagajul său de reacţii relativ uniform întabulat, de pildă, de psihologia comunicării (în special de psihologia emoţiilor) dar şi de istoria vechilor imperii *civilizatoare*.



Figure 1 Ridley Scott - Blade Runner 1982 (noua globalizare - distopică)



Figure 2 Walt Disney – Hercule 1998 (vechea ordine mondială – lumea ca punte) (noua globalizare - sincretism)



Figure 3 World's sexiest DJ: Dimitri from Paris – afiş în Bucureşti, februarie 2007, lângă Palatul de Justiţie

Globalizarea şi stratul arhetipal. Definiţia arhetipurilor

Cele trei fotografii exprimă o primă trăsătură importantă a globalizării, anume dimensiunea proiectivă a reprezentărilor a elementelor sale componente. Ca fenomen care antrenează mase colosale de oameni şi societăţi întregi, globalizarea operează cu structuri ale conştiinţei colective care trimit fie la arhetipuri şi mituri fie la elemente de sensibilitate ale acestora, la componentele de suprafaţă, sensibile, aflate în contemporaneitate. Aşa de pildă, discuţiile, filmele, politicile, care relativizează

importanța familiei, a națiunii etc., fac trimitere la elemente de substrat (arhetipale[398] – maxime care structurează *marile colectivități* în mod inconştient, sau semiconştientizat prin practici, conduite, tipuri de gândire) ale ordinii sociale, adică la infrastructura arhetipală a lumii. Globalizarea este, deci şi un *fenomen mental* care antrenează structuri sociale *generatoare* (intelectualitatea în special), *colportoare* (şcoala, intelectualii, media) şi *țintă* (masele) ale unui tip de mesaj care structurează ordinea socială generală. Rezultatul, apariția unor noi structuri sau doar un peisaj *destructurat* (în locul credinței postmodernismul, de pildă, nu a pus nimic, decât, *para*credințe, şi nici nu avea cum să construiască un nou sistem de credință din moment ce nu crede în marile comunități, pe care le consideră realități ideologice apărute după Revoluția franceză; ținta predilectă a noului deconstructivism pozitivist este națiunea – ca mare colectivitate).

Ca fenomen mental, globalizarea cuprinde atât fenomene con-*sacrate*, mitice cât şi fenomene pur şi simplu artistice sau ideologice. Comunicarea consacrată este de tip mitic-arhetipal şi are ca finalitatea „ținerea la curent" a comunităților cu propria infrastructură identitară (accesul la adevărurile considerate ultime începe prin marile mituri). Indivizii sunt deja pregătiți să primească mesajul mitologic, iar una dintre zonele social-demografice cele mai sensibile şi mai pregătite, în acelaşi timp, să-l primească sunt copiii. Un motiv pentru care desenele animate Walt-Disney sunt atât de îndrăgite poate fi tocmai faptul că ele sunt expresia tocmai a unor astfel de mituri fondatoare. Mesajele de acest tip, chiar dacă au şi componenta „răului", sunt, în esență, ingenue, răul este sub control prin bine, oferind astfel o primă orientare valorică micului privitor. În cazul nostru, locuirea din Olimp este luminoasă (secvență din Hercule), dincolo de certurile, comploturile şi disensiunile din Olimp. Pe de altă parte, Ridley Scott înfățişează o lume a oraşului viitor dominat de întâlniri neconsumate (cosmopolitism), sincretică, aspect ilustrat prin mixtura de sunete, culori pe fond cenuşiu a activităților cotidiene cât mai ales prin incompatibilitatea de fond dintre om şi principalul produs al său tehnologic, robotul android.

Comunicarea ideologică ca experiență globalizatoare este lansată de grupuri de intelectuali şi are ca țintă *mişcarea* maselor înspre un obiectiv sau altul dat de interese mai mult sau mai puțin contingente.

---

[398] Definiția sintetică de mai sus este de tip jungian. Iată, în acest sens, câteva extrase semnificative din opera lui Jung: "A more or less superficial layer of the unconscious is undoubtedly personal. I call it the *personal unconscious*. But this personal unconscious rests upon a deeper layer, which does not derive from personal experience and is not a personal acquisition but is inborn. This deeper layer I call the *collective unconscious*. I have chosen the term «collective» because this part of the unconscious is not individual but universal; in contrast to the personal psyche, it has contents and modes of behaviour that are more or less the same everywhere and in all individuals. It is, in other words, identical in all men and thus constitutes a common psychic substrate of a suprapersonal nature which is present in every one of us. … The contents of the personal unconscious are chiefly the *feeling-toned complexes*, as they are called; they constitute the personal and private side of psychic life. The contents of the collective unconscious, on the other hand, are known as *archetypes*." (C.G. Jung, **The Basic Writings of**, Bollingen Series, Princeton University Press, 1990, p.299-300)

Umanitatea nu se află la prima experienţă globalizatoare în această perioadă. Experienţa creştină de pildă, sau toate marile experienţe religioase sunt experienţe globale care au marcat şi au încă impact asupra umanităţii.

Globalizarea – internaţionalele.
Internaţionalele servesc, de regulă, unei panidei. „Unificarea unor nootopuri continentale cu mari corporatii intelectuale puse in serviciul lor genereaza ceea ce sociologii si geopoliticienii au denumit internationale. Aceste nootopuri pot fi vehiculate si de corporatii intelectuale nationale si, in acest caz, alcatuiesc ceea ce geopoliticienii si sociologii denumesc prin termenul de state. Cand aceste corporatii intelectuale actioneaza in slujba unei etnii contra altora putem vorbi despre etnocratie, intrucat atunci corporatia intelectuala imbraca forma etnocratica.
Daca, insa, o corporatie intelectuala slujeste o formatiune institutionala supra-nationala, putem vorbi despre ea ca despre o ideocratie. Ea este slujitoarea unei ideologii (care este supranationala) si nicidecum a unui popor (cu viata lui spirituala). Atat etnocratiile cat si ideocratiile tind spre internationalizare, adica sa-si creeze organisme internationale, retele de comunicare si de putere la o scara ce depaseste frontierele politice.
Atunci cand o religie este deviata de la vectorul ei transcendent (slujirea lui Dumnezeu si apararea popoarelor si a saracilor) fiind pusa în slujba unei puteri temporale (de pe pamant) vorbim despre teocratii (precum cele orientale). Tendinta de a transforma ideologia in "loc de cult" si "ideocratul" in zeitate (ca in cazul marxistilor) descrie ceea ce numim idolatrie.” (Bădescu în CD- geopolitică, 2004)

(Uneori cei doi termeni – panideile si internationalele - par a fi substituibili. Cert este ca si unul si celalalt au acelasi suport sociologic: reteaua.
Cu deosebire ca in cazul panideilor, reteaua are un nod principal intr-un punct care este mult mai puternic ca celelalte puncte sau noduri ale retelei, fiind totodată ascuns ca tip de organizatie (de regula, culisele unei cancelarii protoimperiale), pe cand internationalele au ca nod principal un nucleu puternic, la vedere, care este sediul central al Internationalei, birourile sale centrale, organele de conducere etc.
Panideile nu au sedii centrale la vedere si nici birouri sau comitete, consilii centrale la vedere. Ele par a se naste altfel, prin alte mecanisme de psihologie sociala si etnosociala, si sunt evident manevrate din culisele cancelariilor protoimperiale.” (idem)

Panideea, remarca Haushofer, este o forta capabila sa remodeleze sau sa dezarticuleze hartile mentale ale unei populatii. "Panideea incorporeaza o idee locala", in care se transpune sufletul unei comunitati, dimpreuna cu "dorinta de universalizare a acelei idei", care si devine apoi energia capabila sa ridice respectiva idee locala la rang de panidee; panideea poseda o forta de convertire sau pervertire spirituala a celuilalt: se protejeaza pe sine pervertidu-l pe celalalt (se poate apara numai daca este în crestere; este oligarhica fiindca trebuie sa domine)" (K.Haushofer).

Panideea - sentiment nostalgic al spatiului
„Panideea, pe de alta parte, isi are radacinile intr-un "sentiment al spatiului" care se naste intr-o zona anume, o "zona de vechi amintiri glorioase", "zona de instabilitate (...) plina de noi potente si de vechi amintiri trufase", ceea ce arata ca panideea este, pe de alta

parte, reprezentarea spatiala a unei "zone nostalgice"[i]. Daca in prima acceptie, Haushofer lega panideea de un popor anume, in a doua o leaga de o zona in care pot coexista mai multe popoare, astfel ca suportul panideii este, in acest caz, un "ansamblu demopolitic", o "populatie" care, ca actor geopolitic, se exprima printr-o retea de elite panideologice.
Sa retinem ca "zona de vechi amintiri" este fie: a) zona de tasnire a unei panidei, fie: b) zona usor de atras in spatiul de manifestare (actiune manifesta) a unei panidei.
Este cazul zonei nostalgicei evocari a Imperiului habsburgic, nostalgie abil provocata, subtil filtrata prin cinema, barocul subliterar si paraestetic, promisiunea unei noi belle-epoque, "utopica" si atractiva prin promisiunile ei implicite si adeseori declarate (paraeshatologica). In genere, zona vechilor imperii redevine usor zona nostalgica si deci cadru al renasterii panideilor." (idem)

Câteva cuvinte despre procesele interioare ale globalizării.

Globalizarea este un fenomen care subîntinde mai multe axe:

- spaţiul geografic al societăţilor
- temporalitatea culturilor din care fac parte societăţile
- polarizarea energetică a societăţilor la un moment dat
- polarizarea energetică dominantă a culturii-civilizaţiei care include respectivele societăţi (axa temporală majoră, a civilizaţiei)

În esenţă, culturile şi civilizaţiile evoluează pe o axă temporală între *somatic* şi *pneumatic*, adică între accente puse pe trupesc-consum-materie-raţionalitate (somatic), respectiv pe suflet-spirit (pneumatic). Evoluţia între aceste două extreme este ciclică şi nu este neapărat completă. **În fiecare moment al axei temporale majore** societatea care evoluează înlăuntrul civilizaţiei respective are propriile rotaţii în jurul acesteia. Rotaţia în jurul axei civilizaţiei se face tot în raport cu *soma* şi *pneuma*[399]. Cu alte cuvinte, putem avea momente în care o civilizaţie de tip somatic are accente pneumatice semnificative. Aşa a fost cazul, de pildă, marilor descoperiri spirituale din Occidentul începutului evului modern prin reforma protestantă sau al marelui avânt al descoperirilor Lumii Noi din interiorul paradigmei dominante a goanei după aur ale Spaniei şi Angliei în secolele XV-XVIII. Noua raţionalitate a lumii civilizate a apărut ca urmare a unei eflorescenţe deosebite de tip religios – reforma catolicismului în Europa occidentală.

Transformarea, „culisarea" între somatic şi pneumatic se numeşte *enantiodromie* şi ea constituie „motorul" progresului civilizaţiilor, mai exact prin acest proces civilizaţiile răspund provocărilor constante ale istoriei (generate de natură sau al celor rezultate din propria existenţă). Civilizaţiile cu enantiodromia blocată se atrofiază şi, în cele din urmă, dispar. Epocile cosmopolite, sincretice, de alăturare a mai multor societăţi, culturi, popoare, lipsite de producerea unei sinteze-soluţii sunt şi ele expresia unui blocaj cultural de adâncime. De regulă, blocajul capătă expresia unui **deficit de conţinut** (substanţă, de organicitate) şi a unui **exces de formă** (aspect reliefat pentru prima oară în sociologie de

[399] Bădescu, Ilie, **Curs de sociologia profunzimilor. Antropologia culturii**, ms., Universitatea din Bucureşti, Facultatea de Sociologie, 1991-1992.

teoria românească a formelor fără fond). Toynbee, în **Studiu asupra istoriei**[400] arată ca blocajele cel mai adesea sunt localizate la nivelul elitelor, care se transformă astfel din *creatoare* în pături *dominante* asupra societăților care le întrețin. Mai există însă o „cale" către blocarea circuitului energiilor culturale, anume *imitația*. Imitația structurilor de manifestare ale unei societăți străine şi transpunerea lor peste cadrele de viață naturale ale societății importatoare generează adesea *pseudomorfoze*, adică false transformări, cu costuri sociale, economice, politice foarte mari, numite în cultura română *politicianism* sau *forme fără fond*. Politicianismul are printre componentele sale cele mai însemnate: statul demagogic (democrația de fațadă şi aparatul politic confiscat de grupuri restrânse de interese), neoiobăgia (supraexploatarea rurală), cosmopolitismul urban, subdezvoltarea cronică (a. împiedicarea „decolării" economice - imposibilitatea dezvoltării relaționărilor între diferitele sisteme economice astfel încât să crească valoarea economică a muncii şi, implicit salariile; b. piață de consum subdezvoltată datorită salariilor cronic scăzute; c. economie centrată pe exportul de produse cu conținut tehnologic scăzut etc.).

Dacă folosim ca pretext în analiza locală fotografia nr.3 – „World's sexiest DJ: Dimitri from Paris", observăm că mesajul este de tip sincretic, adică o *alăturare* de cuvinte şi semnificații. Societatea, care este sincretică, presupune că populația țintă, este sensibilă la astfel de alăturări neconsumate. Parisul vine înspre România cea tânără (sau o parte a tinerimii ei, dar tinerimea care trece prin centrul Capitalei – fotografia fiind realizată lângă Palatul de Justiție) cu un mesaj de energie joasă (world's sexiest), factor nelatin (slav – Dimitri), el însuşi insuficient asimilat culturii franceze (este Dimitri pur şi simplu, nu forma sa franțuzită). Aceste alăturări: mesaj în limba engleză, din Paris (oraşul luminilor, sau cu un trecut recunoscut, care legitimează), prin Dimitri, slav, reprezintă întocmai o alăturare neconsumată, o lume compusă din bucăți, fără sinteze, deci soluții la varii provocări, fie ea, în cazul de față, numai distracție (deşi distracția este are o mare importanță în viața omului, fiind timpul *refacerii* după muncă, care pregăteşte omul pentru un nou ciclu al muncii).

Globalizarea ca trăire spirituală, ca ascensiune pe verticala sensurilor umanității este una dintre primele forme de globalizare definitorii pentru cultura umană, în ansamblu. Ea este răspunzătoare, totodată, de generarea unor fenomene de diferențiere locală, precum apariția națiunilor, prin expansiunea unor culturi şi civilizații *globale* (cum a fost, de pildă, civilizația romană). Din această perspectivă, lumea este o rețea de semnificații, unde sursa semnificațiilor sunt colectivitățile, în speță popoarele. Evoluția umanității are loc prin descoperirea de noi semnificații, prin înțelegerea de noi aspecte ale rolului şi locului omului în lume. Individul este valorizat în această perspectivă, prin intermediul rolului său în comunitate. Această formă de globalizare prin expansiunea interioară a omului ca umanitate a fost numită şi „trăirea spiritualului în concret" (Ilie Bădescu).

Formula contemporană a globalizării este mai apropiată însă de fenomenul **expansiunii pe circumferință**, a globului pământesc. Expansiunea capătă forma *dobândirii* de mijloace materiale de control asupra altor comunități etc. prin mijloace politice,

---

400 Arnold J. Toynbee, " Studiu asupra Istoriei. Sinteza a volumelor I-VI de D.C. Somervell", Humanitas, Bucureşti, 1997, p.540 şi passim.

ideologice, militare, comerciale etc. Globalizarea ca expansiune exterioară este centrată pe „pluralismul eurilor şi pe multiculturalism (Bădescu). Individul nu este înțeles în cadrele sale socializatoare, care sunt societățile şi popoarele, ci în cadrele grupurilor sale de interese, întrucât cunoaşterea de acest tip are acces limitat la semnificațiile spirituale ale umanității (prin accentele materialist, consumeriste şi excesiv tehnologice). Globalizarea ca expansiune exterioară are ca perspectivă unificatoare asupra lumii nu prin pluralismul comunităților şi a popoarelor (care nu sunt considerate egale) ci prin unificarea şi uniformizarea politico-ideologică a spațiilor în raport cu un set de valori dominante (prin „occidentalizare" de pildă, unul dintre cele mai cunoscute procese contemporane). Societățile sunt identificate ca fiind ținte comerciale care pot fi „pacificate" prin uniformizare ideologică. Ideologia unificatoare are valențe supreme, de tip parareligios. Scoțând individul din cadrul său comunitar-național (integrare considerată desuetă de noua ideologie integraționistă), individul este văzut în cadrul său primitiv etnic şi totodată sub aspectul de consumator. Individul devine astfel un *modern primitiv*, întrucât pe de o parte, accesul la societatea de consum este singura sa legătură cu modernitatea, iar pe de alta, individul este încurajat să se manifeste în cadrele unei socialități primitive, prenaționale (etnice) sau social-minoritare (prin intermediul unor interese sau preferințe particulare, de regulă sexuale). Caracteristicile noii globalizări sunt, aşadar, **unificarea ideologică a spațiilor**, sub umbrela unui discurs ideologic dominant, de tip parareligios (nechestionabil şi care sancționează orice discurs deviant), **unificarea comercială într-un spațiu social ierarhizat** (unele societăți creează tehnologia, altele o distribuie, iar cele mai sărace o consumă în diferite cantități). **Sub acest nivel puternic unificator indivizii sunt slab structurați în comunități etnice şi de interese.** Acest paradox este numit „paradoxul globalizării ca etnoglobalizare" (Bădescu) sau ca globalizare tehnologică. Vacuumul cultural creat de descurajarea sau supresia controlului comunitar asupra individului conduce la faptul că principalele valori ale noului spațiu să fie de tip tehnologic – până la adorație, acumulare materială şi sexuală – ca urmare a slăbirii sau dispariției normelor tradiționale de control social relațiile dintre oameni devin excesiv „pragmatice"; indivizii se „măsoară" între ei, îşi stabilesc ierarhiile în funcție de „trofee", adică în funcție de măsura în care unul îl „are" sau „se foloseşte" de altul.

2. Câteva implicații ale globalizării

1: Reconfigurarea tehnicilor de câştigare a existenței

> "The effective management of people takes place in the context of the wider environmental setting, including the changing patterns of organisations and attitudes to work. It is frequently documented that a global economy, increased business competitiveness, the move towards more customer-driven markets, advances in scientific knowledge, especially telecommunications and office automation, and downsizing of organisations have led to a period of constant change and the need for greater organisational flexibility.

Jobs are becoming a series of short-term contracts and a large majority of workers believe a job for life no longer exists and are concerned about job security.” (Mullins: 8, emphassis added)

2: Diminuarea responsabilităților. Noi centre de putere

“… [A]lthough responsibility is accepted, it is often seen as an unwanted imposition and there is a feeling of helplessness among many people in their work environment.”
“Organisations are making increasing use of group or team approaches to work with an emphasis on co-operation, participation and empowerment.”
“The power and influence of private and public organisations, the rapid spread of new technology, and the impact of various socio-economic and political factors have given rise to the concept of corporate social responsibilities and business ethics. Increasing attention is being focused on the ethical behaviour which underlie the decisions and actions of managers and staff …” (Mullins: 8, s.a.)
Vom analiza mai jos problemele legate de reconfigurarea raționalității sociale de la locul de muncă în cadrul teoriei lui George Ritzer a hyperraționalizării (teoria MacDonaldizării).

3: Privatizarea spațiului social

Autonomizarea individului, care din punct de vedere al aplicabilității tehnologice este un *succes*, din punct de vedere social, a capabilităților de socializare poate fi o *exagerare*. Omul se înstrăinează de sine şi toate tipurile de *vecinătăți* prin intermediul tehnologiilor comunicării la distanță şi de creare a produselor prin intermediul computerului (care poate fi un PC sau orice alt mijloc de relaționare electronic-virtuală inteligentă, care conține micropocesoare, mijloace de comunicare la distanță etc.).
Această fragmentare a spațiului social prin recluziunea accentuată a individului în spațiul său de lucru este componentă a *privatizării spațiului social*.

O altă componentă importantă a privatizării spațiului social este creşterea puterii administrației computerizate dincolo de posibilitățile uzuale de control public (Loader: 123). Una dintre cauze este reconfigurarea spațiului administrativ dintr-unul ierarhizat într-o rețea de structuri de tip fagure, în care fiecare componentă posedă autonomie organizatorică şi de conducere. Structurile administrative, private sau publice *se privatizează*, în sensul că ies de sub tutela unui for central, căpătând un spațiu autonom al intereselor şi autonomie decizională. Ele însele pot forma *rețele cu interese autonome sau de sine stătătoare.* Principala capabilitate a acestor structuri este *autoconconducerea* (self-steering) care, la rândul ei implică capacitatea de *auto-organizare* (self-organizing capacity).

4: Emergența rețelelor: democrația în pericol?

Globalizarea antrenează o reaşezare masivă a centrelor de coordonare socială. Administrațiile şi capacitatea administrativă se fragmentează, se autonomizează, se „privatizează”. Actul de administrare este condiționat de capacitatea de a dispune de resursele necesare integrării în circuitul ciberspațiului. **Aşezarea actului decizional pe rețeaua informatică permite, pentru prima oară în istorie, micşorarea până la eliminare a distanței dintre decizia politico-administrativă şi acțiune.** Acțiunea politică şi chiar efectele sale sociale sunt la distanță de un „enter” în raport cu decizia. Contextul acesta, care favorizează autonomiile locale, şi deci o mai bună guvernare a comunităților, suferă însă de pe urma unuia dintre cele mai interesante paradoxuri ale globalizării: **unificarea spațiului de comunicare în cadrul unui uriaş ciberspațiu antrenează fragmentarea semnificațiilor comunicării**. Ne amintim că fenomenul devine posibil datorită erodării drastice a valorilor dominante unificatoare, prin „privatizarea” spațiilor şi a simbolisticii colective, prin diminuarea puterii suveranităților naționale etc.

Guvernarea în spațiul dominat de fluxul informatic devine mai mult decât oricând spațiul de acțiune al grupurilor de interese. Sunt autori (Stoker, Molenkpf etc.) care sunt de acord cu faptul că **era participării democratice a maselor a trecut, guvernarea reducându-se doar la jocul puterii, în acord cu logica unor interese dominante (în raport cu spațiul cibernetic).**

5. Etnoglobalizarea şi paradoxul globalizării[401]

Am numit această particularitate cu un termen inventat: *etnoglobalizare* , care se referă tocmai la dubla tendință a procesului: spre omogenizare, la vârf, şi spre diferențiere etnosimbolică şi etnoreligioasă, la bază. Încât am putea spune că diferențierea etnospirituală de la bază este accentuată de gradul universalizării şi al omogenizării de la vârf, ba oarecum indusă de acesta. Noua mondializare induce, într-adevăr, o resurecție a naționalismului şi a mişcărilor identitare şi acesta este paradoxul globalizării. Această particularitate ne-a obligat să propunem termenul de etnoglobalizare, prin care atragem atenția asupra caracterului cu adevărat paradoxal al globalizării, de a fi mişcarea care trezeşte cele mai puternice procese reacționare, resuscitând un substrat pe care modernitatea europeană a reuşit să-l mențină câteva secole scufundat. „Cum se explică acest paradox? Este el un produs inevitabil al globalizării culturale, care induce un nou tip de politici ale identității în albia revoluției dezrădăcinante a modernității, sau este doar o <<supraviețuire>> a erei timpurii a războaielor şi urilor naționaliste? Este doar o aberație temporară, pe care progresul capitalist sau post industrial o va aplatiza spre dispariție zonă după zonă? Sau este posibil ca această contradicție a culturii moderne să se accentueze şi să se generalizeze

[401] A.D.Smith, „Nations and naționalism in a global era”, Polity Press, 2000, Apud Bădescu, Baltasiu – Geopolitica, CD-rom, 2003.

pe tot globul?” (ibidem, p.3). A. D. Smith delimitează cele trei răspunsuri date acestui paradox, pe care le vom rezuma şi noi în cele ce urmează.

A. - Naționalul – componentă primitivă?

Primul răspuns, arată el, sugerează că națiunile şi naționalismul contemporan sunt epigonii unor predecesori iluştri, supraviețuitori ai unei epoci apuse, care vor dispărea în cele din urmă (chiar dacă o vreme vor rabufni încă, provocând suferințe şi vărsări de sânge). „Rasismul şi naționalismele etnice” nu vor lăsa „consecințe durabile” oricât de mult vor prolifera şi oricât de întinse vor fi „regiunile pe care le vor înghiți”. Altele sunt „marile mişcări ale istoriei, altul e cadrul progresului care este legat de marile structuri şi forțe motrice ale schimbării istorice: diviziunea internațională a muncii, marile piețe regionale, blocurile militare puternice, comunicațiile electronice, tehnologia informaticii, comunicarea electronică, educația publică de masă, mass-media, revoluția sexuală etc.”[402]. Procesele etnoistorice, ca să folosim termenul lui A. D. Smith, aşadar, nu fac parte, în această viziune, din clasa forțelor motrice ale istoriei. Alte argumente ale acestei poziții: „destrămarea unor națiuni omogene în mai multe societăți, ale căror culturi şi narațiuni privind identitatea națională devin tot mai hibridizate şi mai ambivalente”, pe de o parte, şi „reemergența unor societăți politice perdante”, pe de alta (ibidem).

Critica concepției “europeniste” asupra rolului etnosului în istorie

Dacă am acorda credit acestei poziții, îndeobşte susținută, la noi, de intelectualii aşa-zişi "europenişti", ar însemna să pariem doar pe forțele care îşi fac o țintă din îngroparea definitivă a tradițiilor etnoistorice, mai precis etnospirituale ale popoarelor europene ele însele, adică ar însemna să ignorăm o Europă mai adevărată, adică una în care se cuprind experiențele ei de substrat, aşa cum sunt ele stratificate la diferite niveluri de adâncime ale istoriei, ceea ce, cu siguranță, este păgubos pentru o cunoaştere a cărei miză este dată tocmai de identificarea sorților de mâine ai Europei însăşi.

B. – Naționalul - produs al modernității (I Bădescu)

„Al doilea tip de răspuns la „paradoxul globalizării”, între cele consemnate de către A. D. Smith, sugerează că „naționalismele şi națiunile sunt produse şi agenți inevitabili ai modernității”[403]. Ele sunt, ca atare, datate în şi prin datarea modernității şi, în consecință, sunt raportate la Revoluția franceză şi la cea industrială sau, eventual, la momentul Reformei, care, în această viziune, sunt cele ce „au transformat întregul nostru mod de viață într-un grad încă nemaicunoscut de la Revoluția neolitică încoace” (ibidem). Trăsăturile definitorii

[402] ibidem, p.3
[403] ibidem, p.4-5

ale noului mod de viață sunt: „capitalismul industrial, statul birocratic, războiul total, mobilizarea socială de masă, raționalismul şi ştiința, informația de masă computerizată şi comunitățile electronice, prăbuşirea valorilor familiei tradiționale, revoluția sexuală" etc. (ibidem). Toate acestea au alterat modele şi moduri consacrate, au dezorientat, au dizlocat, au distrus şi au provocat „oboseala vechilor culturi" şi, în fapt, „învechirea" lor. În lumina celei de-a doua poziții, națiunile şi naționalismul sunt „instrumente de control" în raport cu efectele unei asemenea „masive schimbări sociale", pentru că doar ele pot furniza sisteme de credință şi „comunități puternice", capabile să garanteze „o coeziune socială minimală" şi să furnizeze baza de legitimare a „celui mai important agent al transformărilor sociale, statul național" (ibidem). Concluzia celor ce îmbrățişează această concepție este că națiunea şi naționalismul nu vor dispărea cel puțin „până când diversele arii ale globului n-au parcurs tranziția spre o modernitate afluentă şi stabilă fondată pe modelul occidental" (ibidem)."

3. Problema terorismului – scurtă introducere

Terorismul este o problemă a globalizării şi are legătură atât cu problema modelului cultural dominant la elitele din Occident şi din Orient cât şi cu problema sărăciei.[404]

Terorismul **reprezintă mijlocul prin care se foloseşte violența împotriva civililor pentru atingerea unor scopuri politice sau de altă natură**.

Spre deosebire de război, terorismul nu este considerat un mijloc legitim de tratare violentă a disputelor datorită faptului că vectorul terorist este considerat ilegitim. Statele sunt singurii actori politici care pot avea relații „violente" cu alți actori colectivi care nu pot fi decât alte state.

De asemenea, ținta principală a războiului sunt instalațiile şi personalul militar, nu civilii. Terorismul vizează prin excelență civilii. Ținta actelor teroriste este *societatea*. Obiectivul principal al războiului este celălalt stat.

Terorismul îşi propune atingerea obiectului politic prin fragilizarea relației sociale, prin *distrugerea normalității cotidiene*, având ca formă de acțiune *panica*. Panica este generată prin alegerea nediscriminatorie a țintelor, singura trăsătură a acestora fiind lipsa lor de prevenire şi de apărare (civili).

Terorismul ca impas cultural – Toynbee, Lewis

Terorismul este un rezultat nefericit al alăturărilor dintre o societate-cultură considerată „dominantă" şi o alta care se consideră „dominată". Lewis ne lasă să înțelegem că civilizația islamică a intrat într-o fază de „oboseală istorică" ca urmare a provocărilor

[404] ..\..\My_Videos\Filme\Discovery_ZeroHour_11Sept01_FaraImaginiTurnuri\DISCOVERY 2006-09-11 21-01-06h_terorism.mpg [Zero Hour]

constante la care a fost supusă în special de viteza de înaintare a Occidentului pe fondul incapacităţii elitelor de a asigura libera manifestare a insului ca om. (Bernard Lewis, **What Went Wrong. The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East,** , Perennial, 2003, p.158). Transformarea autorităţii din *prădătoare* (termenul lui Lewis), respectiv din *minoritate dominantă* (termenul lui Toynbee) în elite-autorităţi *creatoare* (Toynbee) pare a fi cheia succesului Occidentului şi, implicit explicaţia către care tind o serie de analize asupra crizei contemporane a lumii islamice. Alăturările care nu izbutesc să genereze sinteze între culturi şi popoare diferite generează fricţiuni care, cu timpul, devin de nesuportat şi, care, în mod paradoxal, produc rezultate şi mai dramatice. Ţintele devin civile, oamenii nevinovaţi, ideologia lichidării organizaţiei celuilalt trece la un moment în ideologia lichidării fizice a rasei celuilalt. Acesta este momentul culminant a ceea ce Toynbee numea „impasul civilizaţiilor stăvilite" (în **Studiu asupra istoriei**, vol. I, p.485). Terorismul ajunge pe punctul de a-şi propune nu numai destabilizarea normalităţii cotidiene prin instaurarea panicii, ci lichidarea fiinţei adversarului prin distrugerea unor simboluri colective majore (cele două turnuri gemene din New York, în 2001; metroul londonez din iulie 2005) şi chiar prin genocid (presupusele acţiuni ale grupărilor terorismului islamic de a procura arme de distrugere în masă).

„Civilizaţiile stagnante"

" … civilizaţii[le] «stagnante», [sunt cele] care izbutiseră să soluţioneze problema în legătură cu geneza lor, dar n-au mai izbutit să soluţioneze problema dezvoltării lor." (Arnold J.Toynbee, " Studiu asupra Istoriei. Sinteza a volumelor I-VI de D.C. Somervell", Humanitas, Bucuresti, 1997, p.485).

Logica violenţei este tipică pentru societăţile şi civilizaţiile ale căror elite nu mai găsesc soluţii la provocările la care trebuie să facă faţă. În cazul terorismului, principala provocare este convieţuirea dintre cele două tipuri de civilizaţii (societatea israeliană fiind parţial un subtip al civilizaţiei occidentale care însă are rădăcini adânci într-o civilizaţie mai veche decât cea occidentală, aceea a culturii Talmudului, a iudaismului antic).

Violenţa este, în orice caz, dovada *impasului* celor două tipuri de civilizaţii de a comunica una cu alta. Spunem *tipuri* de civilizaţii pentru că, în zona epicentrului terorismului, se întâlnesc civilizaţia europeană-occidentală (de tip creştin), civilizaţia iudaică şi cea islamică. Până la sfârşitul secolului al XX-lea, convieţuirea dintre acestea, deşi nu confortabilă, a fost relativ „stabilizată", inclusiv prin demonstraţii de putere, între statele arabe şi statul evreu (seria de războaie de după cel de-al doilea război mondial).
Începând cu anii 70-80, mai cu seamă din ultima decadă a secolului, asistăm la erodarea dialogului politic şi la recrudescenţa terorismului.

Pentru a înţelege mai bine complexitatea fenomenului propunem aici o scurtă dimensiune sociologică a lui, prin opoziţia dintre cele două structuri culturale – cea care face posibil terorismul, cealaltă, care stă la baza civilizaţiei occidentale (pornim de la analiza filmului documentar „Zero Hour").

Structura social-culturală a terorismului

- teroristul desconsideră valoarea *vieții*;
- prezentul şi componentele sale (profesia de pildă) au valoare doar ca mijloace tranzitorii către *moarte*
- moartea este principalul mijloc de raportare la *străin*. Străinul trebuie lichidat;
- teroristul se revendică direct şi imediat de la un set de *valori ultime*, de tip religios, la Coran;
- în acest fel, teroristul (islamic) îşi propune să *reaşeze lumea*

Structura social-culturală a civilizației occidentale

- insul occidental este centrat pe profesie, pe familie, pe ceea ce îndeobşte se numeşte *viață*.
- viitorul se construieşte printr-o bună planificare a prezentului. Cotidianul este structurat cât mai coerent pe tipar profesional şi familial
- valorile vizibile sunt cele ale structurării cotidianului, chiar dacă pot avea fundament creştin (societatea întemeiată pe muncă şi pe familie) – nu se face apel vizibil la valorile *ultime* în relaționarea cu ceilalți

Observăm că cele două tipuri umane trăiesc în lumi diferite. Separarea acestora este, într-adevăr, cel mai îngrijorător aspect al terorismului pentru că ilustrează falia dintre cele două civilizații.

Dacă Orientul islamic a reacționat față de logica sistemului mondial modern prin terorism, Occidentul, şi în special Statele Unite, au reacționat la agresiunea teroristă prin reactivarea *militarului*. Dacă până în anul 2001, *pax americana* datora foarte mult *specialistului* care furniza competitivitatea extraordinară a economiilor occidentale, acum, aceeaşi structură pune un accent deosebit pe forța militară pentru a „negocia” noua situație apărută în urma atentatelor din Statele Unite, în septembrie 2001.

Statul israelian se află într-o situație foarte neobişnuită în sensul că este pus în situația de a-şi proteja integritatea nu față de alt stat cât față de forțe, teoretic civile, ale mişcărilor Hamas şi Jihad. Aceste forțe ale „societății civile” palestiniene capătă extrem de uşor forme civile, de aceea reacțiile forțelor de securitate israeliene pot lua cu uşurință forma terorismului (țintirea de civililor).



Figure 4 Caricatură realizată de Riber Hansson Suedia pe marginea crizei din Orientul Mijlociu din vara lui 2006. Remarcăm natura civilă a victimei prinse între cele două forțe. În repetate rânduri israelienii au fost învinuiți că omoară civili însă tot atât de adevărat este faptul că forțele palestiniene atrag moartea civililor conaționalilor prin folosirea directă sau nu a scuturilor umane (notăm că în caricatură militantul palestinian ține în brațe copilul pe care în acelaşi timp îl ținteşte la cap).

4. Globalizarea – extinderea pe orizontala spațiului

Ciberspațiul

> “A term coined by William Gibson, a science fiction writer, to refer to a near-future computer network where users mentally travel through matrices of data. The term is now usually used to describe the Internet and other computer networks.”
>
> “Ciberspațiul este un concept stabilit de către scriitorul SF W. Gibson (1982) pentru a desemna stabilirea chiar în viitorul imediat a unei rețele de computere unde inşii vor putea călători mental prin matrici de date. Termenul este folosit acum pentru a descrie internetul şi alte rețele de informatice.”

Ciberspațiul este parte a realității virtuale în care insul se poate alătura unor milioane de alți inşi

> “.... some commentators have suggested that ICTs are facilitating the emergence of new forms of human interaction in what is becoming known as cyberspace: a

computer-generated public domain which has no territorial boundaries or physical attributes and is in perpetual use." (Loader, **Cyberspace**, p.229, respective p.1)

"… unii comentatori ai fenomenului au sugerat că rețelele informatice [ICT] facilitează apariția unor noi forme de relaționare umană care se numeşte *ciberspațiu*: un domeniu public generat de computer care nu are granițe teritoriale sau atribute fizice şi poate fi folosit la nesfârşit."

Componentele ciberspațiului sunt:

- Restructurarea lumii ca ansamblu de relații informatice
- Realitatea este generată informatic
- Mentalitatea colectivă se restructurează. Prin rețele informatice se poate călători mental
- În consecință realitatea fizică are o importanță redusă (nu există granițe fizice iar atributele fizice sunt minimale ca importanță)

Internetul

Concept subordonat ciberspațiului, asigură infrastructura ciberspațiului. **Internetul este o matrice de comunicare în formă de rețea bazată pe telecomunicații şi computere, conexând la scară globală milioane de persoane**.

- matrice (rețea de comunicații electronice)
- care are capacitatea de a relaționa simultan milioane de persoane
- care nu este controlat – teoretic – de un guvern anume sau de un singur guvern

"To date its most potent [al ciberspațiului] manifestation is that matrix of electronic telecommunication and computer networks, usually referred to as the Internet, which links millions of people globally, is growing at a rapid date daily, is taking new shape and direction as a consequence of the voluntary actions of its participants, and, it is claimed, is not controlled by any single authority." (Loader, idem, p.1)

Unii teoreticieni consideră că:
„Până în momentul de față, cea mai puternică caracteristică a acestei matrice a rețelelor informatice şi comunicaționale, care constituie internetul, care leagă milioane de oameni la scară globală, este că creşte foarte rapid zilnic, ia noi forme şi direcții de manifestare ca urmare a acțiunilor voluntare a participanților şi, se pretinde, nu este controlată de o singură autoritate."

Într-adevăr, internetul este atât de divers încât nu este controlat de o singură autoritate însă este sau poate fi *supravegheat* de câteva grupări care sunt interesate şi au mijloacele financiare şi tehnologice să *urmărească*, filtrat sau nu, comunicarea care se derulează prin intermediul internetului şi a altor mijloace de comunicare digitală.

Realitatea virtuală

Un nou element definitoriu al globalizării contemporane este *realitatea virtuală*. Una dintre cele mai importante ale realității virtuale este dispariția coordonatelor de timp şi de spațiu ale raportării la realitate. Chestiunea este importantă întrucât omul este o *ființă spațială*. Din această perspectivă realitatea virtuală este o provocare majoră pentru identitatea omului ca ființă culturală – cultura este etajul unde omul îşi defineşte spațiul pe coordonate spațio-temporale prin tradiții, simboluri etc.
Realitatea virtuală este principala componentă tehnologică a noului spațiu lipsit de caracteristici fizice şi chiar de temporalitatea „normală”, definită cutumiar (sensul timpului transmis din generație în generație). „**Realitatea virtuală este tehnologia prin intermediul căreia indivizii interacționează şi experiază medii generate de computer.”** (Loader, p.99)

În realitatea virtuală cele două coordonate majore ale culturii şi civilizației – spațiul şi timpul, sublimează într-o nouă formulă, pe care o denumim *mediu, context* sau *situație*. Calculatorul generează situații, contexte şi medii care pot avea sau **nu** corespondent în realitate. Puterea politică şi marile companii pot stăpâni spații, teritorii şi peste timpul colectivităților reale fără să fie **actual prezente** în acele spații, cum se întâmpla în faza colonialismului secolelor XIX-XX.

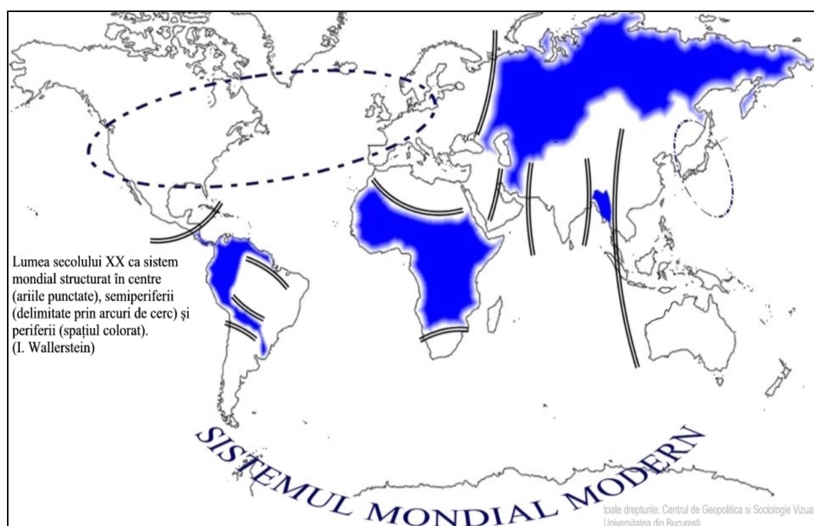
Stăpânirea tehnologiilor realității virtuale marchează aşadar, posibilitatea controlului complet asupra mentalului colectiv, singurul până atunci definitor al realității, adică al spațiului şi timpului colectiv (prin istoria, mitologia, literatura, arta națională, universală etc.).

5. Lumea ca sistem mondial

Globalizarea este procesul prin care spațiile social-culturale ale lumii se unifică sub o coordonare politico-economică. Această coordonare nu este neapărat una directă, prin decizii luate de un centru neapărat, evident şi imediat pentru controlul unei anumite societăți. Coordonarea are loc prin mecanisme „obiective”, de sistem. Culturile locale se integrează într-un sistem mondial, sub umbrela unei culturi dominante.

> “Markets which were previously separate and localized have become merged, and have been superseded by world-wide patterns of production and consumption coordinated by global institution and organizations. Social patterns and relationships which were only local in scale have become global in content.”
> (“Piețele care inițial erau separate unele de altele s-au unificat şi au devenit înglobate într-un mecanism global de producție şi consum, mecanism coordonat de instituții şi organizații globale. Tipurile sociale generale şi relațiile care aveau inițial o dimensionare locală au căpătat conținuturi globale.” (David Clark, **Urban World / Global City**, Routledge, London and New York, 1996, p. XI)

Primul sistem de coordonare globală a lumii este sistemul mondial modern, sistem capitalist, care a luat naştere în secolului al XVI-lea (I. Wallerstein). Spre deosebire de formulele imperiale de organizare a lumii, sistemul mondial *distribuie rațional muncile* în lume în raport cu, este drept, *interesele centrului*, în timp ce imperiul este preocupat de *redistribuirea veniturilor* înspre centrul său politic. Imperiul reprezintă, deci, o unificare politică a unor spații prin mecanismul administrativ al prelevării plusprodusului local şi transportarea (confiscarea) acestuia spre elitele imperiale. Sistemul imperial nu este preocupat de raționalizarea muncii.
Sistemul mondial este format din *centru* şi, în raport cu acesta, care interacționează pe o scală a subordonării, din *semiperiferii* şi *periferii*.



Sistemul mondial este acel mod de ordonare a lumii prin integrarea spațiilor într-un singur mecanism de piață. Piața mondială funcționează după principiul eficienței capitalului în raport cu interesele centrului. Sistemul mondial modern este o consecință a unificării piețelor şi a centralizării diviziunii muncii. Comunitățile şi societățile naționale orbitează acum unele în jurul altora în funcție de locul pe care îl ocupă în *ierarhia diviziunii internaționale a muncii*. Sistemul mondial modern, cristalizat odată cu marile modificări culturale din secolul al XVI-lea şi cu începutul industrialismului din secolul următor, este astfel caracterizat printr-o *diviziune unică a muncii* şi o pluralitate de actori politici (statele naționale). *Centrul* sistemului posedă cele mai înalte tehnologii şi salarii, are forța bancară dominantă, *semiperiferia* constă din societăți decăzute din condiția de centru sau candidate la poziția dominantă, având o putere tehnologică şi o piață internă semnificativă, însă insuficient de dezvoltată pentru a hotărî asupra principalelor tendințe politice şi economice, iar *periferiile* compun societățile *salahorizate*, unde munca este constant subremunerată şi supraexploatată, unde activitățile de export, oricât de dezvoltate, nu produc dezvoltare şi unde activitățile sociale sunt puternic dependente de un sector exportator monocolor, dimpreună cu o viață politică agitată şi controlată de diverse grupuscule şi clici.

În ansamblu, *civilizația* este un proces de organizare constantă a materiei de pe urma căruia beneficiază mase mari de indivizi, societățile în ansamblu. „Organizarea constantă a materiei" se referă la facilitarea vieții cotidiene pentru individul de rând. Eminescu, unul dintre primii sociologi ai sistemului mondial modern, așeza la baza democrației moderne schimbul echivalent între elite – care se bucură de privilegiile distribuției puterii şi cunoaşterii şi masele de rând – prin „facilitățile de civilizație" oferite de elitele distribuitoare de putere şi cunoaştere. Concret, civilizația înseamnă *dreptate socială* (Dimitrie Gusti, sau *răsplata muncii şi inițiativei* la Mihail Manoilescu). La rândul ei, dreptatea socială sau justiția economică presupun aşezarea societății pe *ierarhia competențelor* şi pe *remunerarea în raport cu valoarea muncii depuse*.

În ultimele două decade se constată evoluții interesante ale sistemului mondial modern. Au reapărut tendințe de constituire ale vechilor imperii. Imperiul, în opoziție cu sistemul mondial modern, este caracterizat de uniformitate politică dar de o pluralitate de mecanisme economice. Nu piața este cea care integrează diferitele componente geoculturale ale spațiului, ci o anumită presiune politică. Această presiune politică este întreținută prin mecanisme de prelevare a plusprodusurilor locale înspre nevoile centrului imperial. Aceste mecanisme de prelevare nu țin de eficiența pieței ci de necesitățile de supraviețuire ale păturilor politice superpuse şi sunt impuse prin mijloace administrative (la care se adăugau, în special în trecut, mijloace militare):

> „Noutatea cea mare constă deci în faptul că «tehnologia capitalistă» a făcut posibilă înlocuirea «imperiului tributal» ca mecanism de extragere a plusprodusului, cu «piața mondială». Ciudățenia este să constatăm că mecanismul imperial *se reface* în cadrul procesului distributiv la scară globală. Dacă în procesul de naştere şi *expansiune* a sistemului mondial modern, mecanismul *imperiului* este înlocuit de un nou instrument de expansiune – tehnologia capitalistă – în schimb, în cadrul procesului distributiv la scară globală se reface mecanismul imperiului, astfel că extragerea surplusului nu este una de tip capitalist, ci de tip imperialist. Ciudățenia sistemului mondial constă în aceea că practică un sistem distributiv eterogen: un sistem de repartiție directă de tip capitalist (la scara societății locale) şi un sistem de redistribuție (repartiție indirectă) de tip imperialist la scară internațională (societatea globală). Aşa se face că, în vreme ce statele din centru practică un keynesianism național, cele din periferie sunt supuse practicilor unui keynesianism internațional (cum ar fi cel al FMI, al Băncii mondiale etc.) încât putem spune că, în cele din urmă, economia mondială capitalistă a sfârşit şi ea prin a se transforma într-un imperiu mondial, un *imperium mundi*. Lucrul acesta este relativ ignorat de Wallerstein, dar amplu rediscutate de G. Arrighi, S. Amin, A.G., Frank. …" (Bădescu, Baltasiu, Dungaciu, **Istoria sociologiei ...**, 1996, p.178-179)

Centrul controlează sistemul prin intermediul unor „relee”, adică prin intermediul unor instituţii şi spaţii geopolitice şi geoculturale, inclusiv prin intermediul semiperiferiilor. Mecanismele concrete prin care centrul sistemului mondial coordonează lumea sunt de natură comercială – economică, militară, culturală şi, politică. Instituţiile pe care centrul sistemului mondial le folosesc în coordonarea mondială sunt în primul rând instituţiile financiare, alte instituţii de reglare a pieţelor – bursele şi, implicit preţurile critice (preţul petrolului, al energiei, al grâului).

Polarizarea lumii în centru, semiperiferie şi periferie nu este permanentă ci mobilă. Aceste denumiri sunt mai degrabă funcţii ale unor arii geoculturale şi geopolitice la un moment dat. Funcţia de centru se referă la capacitatea de control şi de unificare prin intermediul instituţiilor financiar-comerciale şi culturale a unor părţi tot mai importante din lume (sistemul mondial era constituit parţial în secolul XVI, ajungând ca lumea să fie integral cuprinsă în ansamblul său odată cu secolul al XIX-lea).

Schimbul inegal: Wallerstein, Gunder Frank, Manoilescu

Schimbul inegal este, din păcate, patternul comerţului mondial şi, implicit, al ordinii mondiale. Esenţa sa porneşte de la cantitatea muncilor încorporate în produsele care se schimbă între centru, semiperiferie şi periferie. Schimbul inegal, la rândul său, generează „dezvoltarea subdezvoltării” (Gunder Frank), adică adânceşte procesele de periferializare în special în zonele în care elitele nu reuşesc să controleze procesele sociale şi economice interne şi poziţionarea politico-economică a societăţilor în raport cu societăţile dezvoltate, din centrul sistemului mondial. Analiza de mai jos are ca sursă teoriile lui Mihail Manoilescu (**Forţele naţionale productive şi comerţul exterior. Teoria protecţionismului şi a schimbului internaţional**, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986) şi Andre Gunder Frank (**Dependent accumulation and underdevelopment**, MacMillan, 1982).
1. **Inegalitatea schimbului se referă la cantităţile de muncă valorizate diferit.** Ceea ce conferă valoare muncii este productivitatea muncii, deci conţinutul tehnologic.
Premisa de la care pleacă Mihail Manoilescu, unul dintre primii gânditori semnificativi ai problemei, este aceea că valoarea unui produs include, pe lângă valoarea sa strict comercială, de piaţă, care este conjuncturală, dată de interesele pe termen scurt ale profitabilităţii capitalului, şi o valoare socială-naţională, care se referă la poziţia respectivei mărfuri în structura competitivităţii naţionale. În acest din urmă caz, elementul definitoriu pentru valoarea economică completă este productivitatea muncii încorporată. Un produs care încorporează o productivitate a muncii ridicată *utilizează la maximum resursele sociale naţionale din sectorul respectiv*. Productivitatea muncii este condiţionată de *densitatea tehnologică încorporată* în produs, respectiv se produce la parametrii ridicaţi cu muncă puţină, *intensificată tehnologic*, într-un timp scurt.

2. O altă componentă importantă a schimbului inegal este *scala salariilor*. La muncă egală periferia remunerează prost, munca este *salahorizată*. Investiţiile străine directe exploatează tocmai scala inegală a salariilor, care conferă *avantaj comparativ* periferiei faţă de centru, **în raport cu interesele eficienţei capitalului din centrul sistemului mondial.** Investiţiile străine, de aceea, nu conduc neapărat la creşterea salariilor în statele

slabe din punct de vedere al poziţiei lor politice şi economice în marea scenă a globalizării.

3. Cea de a treia componentă a schimbului inegal este **specializarea periferiei pe producţia pentru export**. De aici rezultă două implicaţii majore. Din punct de vedere social, *muncitorul din centru nu este încurajat să devină şi consumator* (vezi justificarea prezenţei capitalurilor străine tocmai prin inegalitatatea scalei salariilor dintre centru şi periferie). Aceasta conduce mai departe la o *situaţie politică instabilă*, în care democraţia este controlată de *grupări de interese* care exploatează fără prea multe menajamente forţa de muncă locală, exportând produse slab prelucrate, cu conţinut ridicat de muncă extensivă. Din punct de vedere economic, *nu se dezvoltă o piaţă internă,* ceea ce antrenează pe mai departe subdezvoltarea economică. Procesele social-politice şi economice descrise mai sus generează ceea ce de la Titu Maiorescu, Mihai Eminescu şi C. Rădulescu-Motru cunoaştem sub denumirea de *politicianism, stat demagogic* etc.

Alte componente importante se referă la faptul că economia *şi societatea* periferială îşi canalizează resursele **în exportul unei game foarte restrânse de produse, de slabă productivitate a muncii**. De aici rezultă imposibilitatea construirii unei baze de dezvoltare. **Dezvoltarea presupune**, arată Gunder Frank şi Albert Hirschman (**Essays in Tresspassing**, Cambridge University Press, 1984) **apariţia unor *efecte de relaţie***, atât în amonte cât şi în avalul industriei locale construite iniţial. *„După”* respectiva industrie ar trebui să apară alte industrii prelucrătoare a produsului iniţial, generatoare de consum intern, reducând astfel integrarea primitivă în comerţul internaţional, iar *înainte* alte întreprinderi sau produse de infrastructură (bănci, autostrăzi, alte utilităţi publice etc.). Ultima componentă esenţială a procesului de dezvoltare a subdezvoltării este aşa numita „burghezie colonială” (Gunder Frank), „intelighentsie” (Toynbee), „pătură superpusă” (Eminescu), „elită complexată de fracasomanie” (Hirschman) etc., pe scurt, elita locală care relaţionează deficitar periferia de centru, accentuând pe fond procesele de desincronizare economică iar, în formă, cu verbozitate foarte apăsată privind ridicarea şi protejarea „interesului naţional” etc.

Vom reda mai jos un citat mai lung din Andre Gunder Frank privind conduita acestei elite:
„This … economic structure … gives the colonial bourgeoisie, irrespective of whether it is metropolitan or local, the following economic and class interests [a.n.]:

1. refrain from developing substantial local manufacturing production for the internal market, whose size does not warrant it because of the unequal distribution of income;
2. devote all suitable natural and human resources to the production of the export goods, even at the price of restraining the diversification of agricultural production;
3. import manufactured goods and even basic foodstuffs from abroad to sustain the working population;
4. import luxury consumer goods for their own elite consumption or consume them abroad on extended trips or foreign residence;

5. devote the maximum investible surplus or capital – beyond that which is remitted abroad – to the expansion of the same export good apparatus that generated this surplus, especially in boom times;
6. import a substantial part of the productive equipment that may be necessary for the export industry from abroad;
7. produce the maximum of the remainder and generate all working capital out of the super-exploitation of low-wage labor at home;
8. in short, expand the monoproduction export economy at the expense of creating productive structure that is capable of generating self-sustained economic development." (Gunder Frank, **Dependent accumulation and underdevelopment**, 1982, p.123).

Prin **productivitate**, Manoilescu înțelege productivitatea muncii şi productivitatea capitalului.

> "Pentru a evalua productivitatea oricărei ramuri economice .... este astfel suficient de a pune într-un raport valoarea acestei producții cu cantitatea muncii umane şi cu cantitatea capitalului care au găsit întrebuințare în realizarea producției. Prima operație ne dă productivitatea muncii, cea de a doua - productivitatea capitalului." (ibidem, p.95).

Mai concret, productivitatea muncii,

p = s + q*i, unde,
s reprezintă salariul mediu într-o ramură de producție,
q semnifică capitalul specific, iar
i, rentabilitatea medie.
q = (C+K)/A, unde,
C, reprezintă capitalul investit, iar
K, capitalul de rulment. (cf. ibidem, p.124-125).

Cu alte cuvinte, productivitatea muncii este "valoarea netă medie produsă de un muncitor într-un an de muncă". (ibidem, p.95)

De aici rezultă că politicile economice trebuie să aibă ca obiectiv realizarea de valoare cu cât mai puțină muncă, aceasta fiind totodată "problema principală a economiei" (cf. ibidem, p.99).

Competitivitatea națională

Noțiunea de **competitivitate națională** se referă la capacitatea muncii dintr-o anumită societate de a se extinde şi de a produce şi pentru alte societăți în paralel cu menținerea constantă a salariului sau cu creşterea acestuia. Nu are nici un sens „să munceşti pentru alții" numai pentru a fi prezent pe piețele lor – cazul sistemului comunist de relaționare dintre statele CAER, unde fiecare țară avea norme de producție stabilite politic iar nu de cererea reală, şi cu atât mai puțin în condițiile în care nivelul de trai nu poate fi crescut sau cel puțin menținut. Sintetic, noțiunea de competitivitate națională se referă la expansiunea consumului intern în condițiile presiunii concurenței externe prin:

“Abilitatea [actorilor economici] de a menține componentele prețurilor în concordanță cu evoluțiile de pe piața mondială …”
“… Lupta [struggle] de a câştiga [capture] putere de cumpărare, sau cu alte cuvinte, de a câştiga noi porțiuni din piața mondială.” (Pfaller, Alfred şi alții (ed), **Can the welfare State Compete? A Comparative Study of five Advanced Capitalist Countries, Macmillan**, 1991, p.18)
Elementul central al competitivității naționale este organizarea muncii în concordanță cu scala productivității muncii.

“.... pentru noi .... a ne baza pe industria străină, pentru a ne aproviziona cu produsele sale «mai ieftine» este o greşeală pe care numai ignoranța o poate scuza. Produsele ieftine ale străinătății nu ne sunt accesibile, pentru că nu vom putea exporta niciodată atâtea produse agricole cât să ne procurăm, prin import, toate produsele industriale pe care le consumăm .... [mai ales în condițiile în care] productivitatea muncii țărăneşti este atât de scăzută....” (Manoilescu, 1941, p.85).
“.... țăranul român pentru ca să producă atât cât produce muncitorul industrial american în opt ore şi muncitorul industrial român în 16 ore ar trebui să lucreze 72 ore pe zi, răsturnând pentru aceasta şi legile fiziologice şi pe acela al calendarului.” (Manoilescu, 1941, p.85).

Paradigma schimbului inegal se referă, însă, şi la raporturile interne din interiorul societăților. În societățile dezvoltate schimburile dintre zonele rurale şi cele urbane sunt, de regulă, echivalente: ruralul beneficiază de pe urma comerțului său agricol cu oraşul, industrializându-se şi civilizându-se (şosele, apa, canal, sănătate, educație, venituri etc.). În societățile periferiale schimburile dintre sat şi oraş sunt, de regulă, profund inegale. Oraşul are conduită aproape exclusiv parazitară. Satul nu se industrializează iar viața locuitorilor săi este chiar pusă la grea încercare prin diminuarea sau menținerea veniturilor la cote foarte joase, la limita subzistenței. În limbajul statistic, spunem că agricultura promovată de marea majoritate a românilor de la țară este „de subzistență”.

Hirschman – subdezvoltarea şi complexul de inferioritate

Complexul de inferioritate şi subdezvoltarea
Rolul elitelor în societate este condiționat de percepția pe care acestea o au în privința societății. Hirschman numeşte această percepție *înțelegerea complexității*. Prin disprețul față de propriul popor elita nu numai că se îndepărtează de problemele oamenilor de rând ci denaturează fundamental şi caracterul deciziei politico-economice. Cum elitele controlează resursele pentru milioane de oameni acest blocaj comportamental are efecte devastatoare pe termen lung. Elitele marcate de *complexul eşecului* (concept prescurtat de Hirschman sub denumirea spaniolă de *fracasomanie*) vor manifesta sistematic neîncredere în capacitatea societății de a depăşi sau de a îmbunătăți situația actuală. Fracasomania (complexul eşecului) este unul dintre principalii factorii responsabili de criza prelungită (de zeci de ani) cu care o serie de state se confruntă - în special în America Latină. Responsabilitatea pentru eforturile obositoare prin care trece societatea,

pentru hiperinflație, polarizare socială acută şi o rată foarte ridicată a şomajului, este atribuită de Hirschman în mare măsură elitelor.

Neavând suficientă credință în valorile locale, neînțelegând ideea de Patrie în numele căreia de altfel săvârşesc chiar atrocități pentru protecția regimului şi neputând să adapteze cunoştințele căpătate în afară la nevoile propriilor societăți, elitele complexate sunt, în schimb, puternic dependente ideologic de Occident. Decalajul dintre cum ar trebui să fie realitatea - conform ideologiilor respective - şi cum este ea de fapt, este pus pe seama societății. Aceasta întăreşte resentimentele elitelor față de propria lor societate ceea ce, mai departe, le întăreşte complexul de inferioritate. Hirschman defineşte, astfel, fracasomania, sau complexul eşecului.

Fracasomania – complexul eşecului - împiedică elementele guvernante (care guvernează sau care îşi aşteaptă rândul la guvernare) să se adapteze, să perceapă corect realitatea. În acest fel, guvernarea devine tot mai rigidă, mai ideologizată, şi, în consecință, mai brutală.

Devine explicabilă astfel, alunecarea spre dictatură a guvernanților din America Latină din a doua jumătate a acestui secol. Nevoia de dictatură nu reprezintă altceva decât expresia imposibilității controlului asupra situației sociale şi antagonizarea puternică a luptei dintre grupurile care candidează la putere. Fracasomania, sau complexul occidental al elitelor, încurajează, astfel, instituirea unor regimuri dictatoriale.

Acest complex, la rândul său, se traduce printr-un deficit de responsabilitate. Elitele în cauză guvernează din perspectiva redusă a interesului imediat, în condiții de acerbă rivalitate cu grupările concurente pentru putere.

Dezvoltare, dictatură şi inflație

Capacitatea elitelor de a înțelege complexitatea realității sociale (inclusiv istorice) este, precum am văzut, foarte importantă. Pe baza acestei capacități se construieşte ansamblul sociologic al raporturilor dintre elite şi mase.

Hirschman îşi axează discursul în această problemă pe distincția dintre două categorii funcționale în cadrul elitei, vorbind despre elite antreprenoriale şi redistributive.

Elitele antreprenoriale au o funcție *constructivă* directă, în sensul că preocuparea lor majoră o reprezintă acumularea capitalului în condițiile măririi inegalităților de venit din societate.

Elitele redistributive au o funcție inversă; acestea gândesc acumularea prin micşorarea inegalităților de venit în societate. Succesul decolării economice, arată Hirschman, depinde decisiv de raportul de forțe dintre cele două grupări. Problema elitelor redistributive este că, cel mai adesea, ele reuşesc să micşoreze decalajul de prosperitate doar în ceea ce le priveşte, în raport cu grupul anterior situat la guvernare.

“.... dacă reformele [de egalizare a veniturilor] apar «prea devreme», acestea vor paraliza forțele antreprenoriale («tăierea găinii cu ouă de aur») şi acest lucru va genera stagnare, nemulțumiri şi încercarea de a asigura procesul de acumulare şi creştere economică prin intermediul unui regim autoritar” (Hirschman, **Essays in Trespassing**, p. 131).

In America Latină “presiunea postbelică pentru industrializare a durat numai o decadă sau aproape şi a fost urmată de o fază ideologică foarte accentuată, în timpul căreia a

predominat cerința redistribuirii [de nivelare a veniturilor în societate]. .... In orice caz, acest fel de răsturnare a situației nu are corespondent în Europa sau America de Nord - cel puțin nu în primele faze ale industrializării - când sprijinul pentru funcțiunea reformatoare [redistributivă] şi-a făcut apariția." Politicile de redistribuire a veniturilor pentru egalizarea şanselor împiedică dezvoltarea societății dacă apar prea devreme. Astfel de presiuni devin, arată Hirschman, simple exerciții demagogice dacă nu au suficient suport productiv.

Un alt *rezultat* al raporturilor dintre diversele grupări ale elitei social-politice este creşterea inflației. Dictaturile instaurate în Asia de Sud şi în America Latină - avute în vedere de Hirschman - au apărut ca urmare a incapacității elitelor *democratice* de a gestiona inflația alături de alte dezechilibre macroeconomice majore precum deficitele nesustenabile ale balanței de plăți şi ale comerțului exterior. Pe de altă parte, inflația este unul dintre rezultatele cursei pentru putere dintre diverse grupări de interese, susține Hirschman.
Prin inflație, grupul aflat la putere caută să facă în beneficiul său un transfer suplimentar de bunăstare, prin redirecționarea cheltuielilor publice, prin evaluări forțate ale achizițiilor statului etc. Această politică nu este neapărat vădit promovată, iar atunci când este aşa apare evident faptul că orizontul temporal al proiectelor respectivului grup este de scurtă durată. Inflația este astfel, un mijloc mascat de procurare legală, dar imorală, de beneficii pentru grupul aflat la putere.
Inflația are însă şi un rol pozitiv, dacă putem caracteriza astfel rolul său de aplanare a unui posibil război civil între grupările aflate în cursa pentru putere. Inflația, arată Hirschman, ocupă locul de mijloc între *pacea socială* şi războiul civil. Dar tot Hirschman ne atrage atenția că inflația, mai ales cea galopantă, poate fi foarte bine prefața celui din urmă. Aceasta mai ales în situația în care cei care se bucură de transferul de bogăție nu înțeleg să accepte în timp util rotația la putere a grupurilor rivale. Problema societăților astfel guvernate este că această rivalitate marchează, în acelaşi timp, o spirală tot mai accentuată a inflației, pe măsură ce resursele publice se epuizează, situația conflictuală devenind astfel la un moment dat, deschisă (prin lovitură de stat, război civil etc.).
Inflația este o "remarcabilă invenție ce permite unei societăți să supraviețuiască într-o situație intermediară între extremele reprezentate de armonia socială şi de războiul civil. .... In funcție de circumstanțe, inflația poate servi drept substitut pentru războiul civil, dar ea poate prefața tulburări sociale şi politice mult mai serioase." (Hirschman, idem, p.200-201).

Există şi guvernări ce provoacă involuntar procesul inflaționist; este vorba de guvernările în acelaşi timp „ambițioase şi slabe politic". Acestea manifestă slăbiciune în gestionarea fondurilor publice, încurajând cheltuieli ineficiente, care generează inflație.

Efectele de relație şi efectul tunel

Cu adevărat revoluționar în teoria lui Hirschman este studiul asupra efectelor de relație. Bunăstarea, şi cu atât mai puțin decolarea economică, nu depind neapărat de echilibrul dintre cerere şi ofertă, cum afirmă aproape mecanic ştiința economică contemporană. Ceea ce contează cu adevărat este inițierea acelor legături, conexiuni cruciale între componentele mecanismului social şi economic. Aceste conexiuni cruciale

sau fericite – în sensul că odată realizate produc dezvoltare, sunt numite *efecte de relație* (*linkages*) de Hirschman. Şi mai important, aceste conexiuni sau factori de stimulare (push factors) se găsesc în sfera producției.

Totodată efortul de decolare economică nu ar putea fi constant susținut în afara unui context social favorabil, îngăduitor pentru actul guvernării. Acest context social favorabil este legat de ceea ce Hirschman numeşte *efectul tunel*.

Efectele de relație

Din punctul de vedere al lui Hirschman, dezvoltarea societății depinde de existența în interiorul acesteia a unei *cantități critice* de relaționări semnificative între diverse componente sociale şi economice. Unul dintre cele mai importante sectoare este cel productiv. Aici, spune Hirschman, se găsesc elementele capabile să invite noi *operatori* să înceapă *noi activități*. Este vorba în special de acel tip de sector, tipic pentru fiecare societate, care este capabil să genereze o reacție investițională în lanț. In economia concretă acest proces sau efect de relație se manifestă prin apariția unui nou tip de *output* (produs, întreprindere, ramură economică) pe baza unui *input* anume (produs, întreprindere, ramură economică).

Menționăm că teoria lui Hirschman cu privire la efectele de relație pleacă de la observațiile sale asupra *monoeconomiilor*, privind economiile care inițial au fost axate pe un sortiment foarte limitat de produse destinate exportului, şi care încearcă să îşi diversifice oferta atât pentru piața internă şi pentru cea externă. Cu alte cuvinte, care caută să se dezvolte.

Autorul distinge pentru început, două tipuri de relaționări – efecte de relație:

relaționări regresive (*backward linkages):* care generează investiții puțin complexe din punct de vedere tehnologic şi care se adresează creşterea capacităților industriei primare (de regulă de tip extractiv sau agricol),

relaționările impulsionante (*forward linkages):* care generează investiții în sectoarele care sporesc în mod semnificativ capacitățile de dezvoltare ale industriei primare prin apariția altor industrii şi servicii (idem, p.65).

Încurajarea industriilor de substituire a importurilor este rezultatul unor *relaționări de stimulare a consumului* (*consumption linkages*). Hirschman precizează însă că efectele relaționărilor care stimulează consumul nu sunt totdeauna pozitive. Astfel, acestea pot distruge industriile tradiționale locale fără să încurajeze apariția sau diversificarea altora. In acest caz, efectul stimulării consumului poate fi „dezvoltarea subdezvoltării".

Procesul prin care sunt încurajate industriile din infrastructura economiei primare (de tip *input*) sau ale capacităților secundare (de tip *output*) este rezultatul unor *relaționări de stimulare a producției* (*production linkages*).

O altă relaționare importantă este cea *fiscală* (*fiscal linkages*). Este cazul impulsionării dezvoltării socio-economice prin mecanisme de redistribuire a veniturilor către sectoarele care asigură cel mai bine creşterea economică.

Cea mai fericită situație este aceea în care relaționările centrate pe consum, pe producție şi pe fiscalitate sunt prezente cu aceeaşi tărie, în acelaşi timp. Însă, în majoritatea situațiilor analizate de autor, între aceste relaționări apar rivalități şi decalaje, conducând la efecte defavorabile economiilor şi societăților respective. Aşa, de pildă, economiile

unor ţări ca Brazilia sau Columbia, axate pe cultivarea cafelei pentru export (monoeconomii) nu au dezvoltat la un nivel corespunzător sistemul de relaţionare fiscală pentru redistribuţia veniturilor obţinute din exporturi către alte sectoare economice, critice pentru dezvoltare. În acest fel *economia* marilor producători de cafea a rămas în afara restului economiei naţionale, lipsind-o pe aceasta din urmă de principalul motor de creştere. Inabilitatea autorităţilor în a stabili sistemul de prelevare (impozitările) şi nepriceperea lor de a investi sumele rezultate generează, de aceea, dezechilibre economice.

Pe de altă parte, societatea în care guvernanţii se pricep să impoziteze, dar nu ştiu să încurajeze investiţiile, este marcată, arată Hirschman, de existenţa unui aparat birocratic supraponderal, ineficient şi excesiv, de importuri de consum foarte mari şi de investiţii nefolositoare, nesemnificative din punctul de vedere al eficienţei economice. Totodată, când guvernanţii sunt preocupaţi de dezvoltarea economiei, dar se dovedesc ineficienţi în stabilirea sistemului de taxare, cresc inflaţia şi datoria externă.

Comparând perspectiva sa cu teza neomarxistă a dezvoltării subdezvoltării, Hirschman demonstrează că teza respectivă ignoră relaţionările şi efectele perverse ale subdezvoltării. In cazul ţărilor cu decolare economică interminabilă şi tot mai costisitoare, monoeconomia de export nu reuşeşte activarea adecvată a relaţionărilor fiscale, ci doar fixarea relativă a capitalului străin în *enclave* relativ dezvoltate tehnologic faţă de restul ţării, fără legături pozitive cu restul economiei.

Efectul tunel

Pentru ca economia unei ţări înapoiate să se dezvolte ar trebui, în viziunea lui Hirschman, ca aceasta să poată susţine diverse tipuri de *relaţionări* între elementele sale componente, între acestea şi aptitudinile politice ale guvernanţilor.

De asemenea, procesul dezvoltării reclamă sacrificii din partea societăţii. Aceste eforturi pot însă contorsiona climatul socio-politic, aşa încât dezvoltarea ar putea fi oprită. Climatul social de calm relativ, propice procesului de acumulare şi dezvoltare este numit de Hirschman *efectul tunel*.

Efectul tunel – canalizarea paşnică a energiilor sociale - asigură liniştea socială relativă necesară politicilor de creştere economică. El durează atât timp cât sacrificiile cerute de guvernanţi maselor, în condiţiile îmbogăţirii constante ale primilor, asigură celor din urmă speranţa minimală a îmbunătăţirii situaţiei lor materiale şi sociale. Efectul tunel este cu atât mai durabil cu cât speranţa îmbunătăţirii situaţiei este întemeiată pe credinţa în valoarea performanţelor individuale şi este foarte volatil dacă aceasta este înlocuită cu percepţia utilizării mijloacelor oneroase de înavuţire.

De aceea, condiţia esenţială pentru ca efectul tunel să persiste este ca mobilitatea socială să nu prezinte sincope sau blocaje întinse de-a lungul straturilor sociale. Stocul de răbdare sau de toleranţă socială depinde decisiv de nivelul perceput al mobilităţii sociale. Este demn de remarcat că societăţile segmentate etnic, sau după orice alt criteriu, sunt caracterizate de o *nervozitate* mai ridicată întrucât oportunităţile de status sau economice sunt condiţionate de apartenenţa etnică sau la un anume grup privilegiat (de status). Pe de altă parte, cu cât toleranţa socială este mai mare, cu atât speranţele, nivelul de aşteptare, sunt mai ridicate; aceasta înseamnă că manipularea opiniei publice spre false iluzii poate genera, la un moment dat, veritabile explozii sociale. Faptul devine cu atât mai serios

dacă avem în vedere că momentul prăbuşirii aşteptărilor colective nu poate fi stabilit, iar guvernanţii manifestă tendinţa de a lua ca atare şi de a-şi revendica drept merit starea de acalmie.

Ne amintim de cele două funcţii ale elitelor: de acumulare şi de redistribuire a veniturilor. Juxtapunerea dezechilibrată a celor două generează distorsiuni economice şi sociale. Efectul tunel are rolul foarte important de a asigura contextul favorabil procesului de acumulare, deci de mărire a inegalităţilor sociale, acumulare pe baza căreia se poate dezvolta ulterior procesul de redistribuire a veniturilor în sensul micşorării decalajelor sociale. Singurul lucru necesar pentru ca acest proces să se deruleze este asigurarea speranţei în mai bine pentru masa cetăţenilor. Cu cât speranţa este mai bine ancorată în realitate, cu atât efectul tunel va fi mai durabil. Elitele au rolul de a gestiona tocmai acest fenomen, atât prin capacitatea de a promova conduita de acumulare propice mobilităţii sociale, cât şi prin încurajarea echilibrului între cele două mari componente ale dezvoltării – acumularea şi redistribuirea. Responsabilitatea (politică, socială, economică) este astfel principalul ingredient cerut elitelor din societăţile aflate în procesul de decolare economică.

6. Globalizarea şi antropologiile regionale. Poziţia în logica sistemului şi construcţia realităţii sociale

Teoria impactului globalizării asupra antropologiei, care devine *regională,* face trimitere la cercetările privind creşterea economică non-cumulativă, numite şi teorii stadiale non-cumulative.[405] Am intrat în atingere mai sus cu o parte din aceste teorii – schimbul inegal. Ne amintim că antropologia reprezintă *umanitatea* din spaţiul social, ansamblul comportamentelor, atitudinilor, percepţiilor care definesc sociabilitatea la un moment dat. Sintentizând în câteva cuvinte, componenta antropologică a globalizării o numim *raportare la realitate.* Raportarea la realitate se modifică în funcţie de direcţia şi de intensitatea globalizării. Construcţia realului derivă din raportarea la realitate. Structura socială este dependentă, deci, de evoluţiile mentalului colectiv. Coordonarea acestui mental colectiv aparţine elitelor. După cum vom vedea, cele două mari tipuri de raportare la realitate din cadrul sistemului mondial modern sunt *hiperraţionalizarea* – în centrul sistemului, şi *intelighentsia* – în periferii, chiar dacă acestea sunt categorii sociale diferite, prima – un mod de orientare a acţiunii sociale, cea de a doua – tip de elită, deci o categorie socială.

Raportarea la realitate – cu toate implicaţiile asociate este modificată de *epoca* în care se află societatea şi de *poziţia* în interiorul epocii faţă de alte societăţi. „Schimbarea istorică poate fi fără creştere şi deci, fără efect pozitiv” (Bădescu, **Teorii sociologice contemporane**, 1996, p.8). Efectele schimbării *pentru societăţile rămase în urmă* sunt, după cum vom vedea, adesea perverse. Rezultă că acestea vor avea costuri mult mai mari pentru a ajunge să se integreze efectiv în noua epocă, costurile fiind legate tocmai de componenta antropologică, de conduitele conexe dezvoltării. Zona cea mai vulnerabilă şi problematică este aceea a elitelor, ele fiind acelea care distribuie sau mediază noile

---

[405] Bădescu, Dungaciu, Baltasiu, **Istoria sociologiei. Teorii contemporane**, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1996, p.8.

comportamente necesare progresului, prin politici administrative (administrația poate servi sau deservi dezvoltarea), fiscale (prin taxe şi impozite se încurajează anumite activități economice şi se descurajează altele), şcolare (aici se distribuie modelele atitudinale şi identitatea socială), culturale (prin cultivarea anumitor definiții privind succesul social, identitatea socială, tehnici de succes personal, demnitatea colectivă etc.).

Trecerea de la un stadiu la altul înseamnă *progres* în primul rând pentru societățile care inițiază stadiul respectiv. Progresul, în acest caz, semnifică intrarea cu succes a societății într-un proces autoîntreținut de dezvoltare economico-socială, cu efecte pozitive pentru toate straturile societății.[406] Din punct de vedere atitudinal, progresul societăților cu inițiativa stadiilor în istorie este centrat pe *spiritul de economisire* (versus comportamente de consum) şi pe *activitățile de productive* (versus cele speculative)[407]. Din punct de vedere instituțional, *activitățile-industriile demaraj* vor reuşi să constituie o rețea de efecte şi de instituții subordonate, ceea ce va conduce, în final, la progresul societății respective. Noul stadiu va marca intrarea sistemului mondial într-o nouă *epocă*. Sunt situații în care **societățile subdezvoltate vor *arde etapele* pentru a intra în noua epocă fără a reuşi neapărat extinderea progresului la nivelul întregii societăți.** Succesele locale vor forma „enclave" (economii de enclavă), cu industrii relativ performante, cu o elită cosmopolită şi cu comportamente de consum imitative (de regulă de lux). Dezvoltarea devine subdezvoltare adesea în societățile înapoiate. Economia de enclavă nu reuşeşte să schimbe modul de producție primitiv (inferior) din societatea înapoiată, dezvoltarea ei făcându-se prin exploatarea restului societății. **Din punct de vedere atitudinal, societățile înapoiate nu vor beneficia de o *etică adecvată a muncii* şi vor fi centrate pe comportamente imitative la nivelul consumului şi al instituțiilor majore ale statului (vor rămâne necivilizate).**
Teoriile neoevoluționiste ale decalajelor dezvoltării arată că **decalajul de poziție este mai important decât decalajul de epocă**. Societățile se diferențiază prin decalajul temporal al intrării lor într-un stadiu sau altul pe linia evoluției istorice. Acesta este „efectul de poziție". În raport cu acesta avem țări avansate şi țări rămase în urmă. În raport cu epoca avem „decalaje de epocă". Există societăți înapoiate care aspiră la o poziție avansată în ierarhia sistemului mondial dar care sunt situate ca tip social în altă epocă istorică. Decalajul de epocă este cel care generează cele mai multe probleme la nivelul societăților înapoiate care aspiră să „ajungă din urmă" societățile avansate. Pentru a reuşi, acestea vor trebui să-şi schimbe setul de atitudini cu privire la procesele care au făcut posibil avansul societăților avansate, ori tocmai acest set de atitudini este cel mai greu de schimbat. Din acest motiv predomina *imitația*, ca tehnică atitudinală la îndemână de recuperare a decalajului. Problema este că, arată teoria formelor fără fond şi celelalte teorii ale dezvoltării subdezvoltării, imitația generează în cele mai multe cazuri efecte perverse, adică subdezvoltare, prin barbarizarea păturilor superioare (care devin interesate

---

[406] Conceptul de progres în ordinea civilizației a fost definit din acest punct de vedere de către W. W. Rostow, în **Etapele creşterii economice** (ed. în limba franceză, **Les Etapes de la croissance économique**, Editions du Seuil, 1963, p.18.Noi am avut în vedere pragul numit de Rostow *decolare*, care se referă la capacitatea de creştere economică într-un ritm constant şi ca urmare a « auto-întreținerii » efectelor de relație interne.
[407] Rata de economisire sub 5% din PIB este tipică pentru societățile subdezvoltate.

doar de comportamentele de înfăţişare, imitative) şi dezrădăcinează păturile de jos, antrenându-le în procese de industrializare rău stăpânite şi prost orientate de elite fără viziune.

Gherea este unul dintre primii teoreticieni ai problemei schimbării fără creştere, fără dezvoltare, deci fără progres. El arată că orbitarea ţărilor mai înapoiate în jurul celor mai dezvoltate este obligatorie, dar nu produce neapărat bunăstare, observaţie axiomatică în analizele de dezvoltare ale lui Madgearu[408] şi Manoilescu şi, ulterior, ale şcolii americane din jurul lui Immanuel Wallerstein.

Globalizarea antrenează procese de diferenţiere în ierarhia bunăstării pe măsură ce sistemul mondial se maturizează şi se extinde. Diviziunea muncii este raţională în raport cu nevoile centrului sistemului mondial. Raţionalitatea se poate extinde şi în raport cu logica periferiei – care poate deveni, astfel, semiperiferie, **numai dacă elitele locale – care posedă pârghiile economice şi culturale ale definiţiei spaţiului social prin media, şcoală etc. – vor şti să protejeze şi să încurajeze interesul naţional**. Pentru a promova interesul naţional **elitele vor trebui să promoveze o politică fiscală şi industrială, „acoperită" corespunzător de media** (mass media furnizează contextul mental al aşteptărilor, al atitudinilor) **care să încurajeze distribuţia *corectă* a beneficiului naţional**. Distribuţia corectă a beneficiului naţional înseamnă că **între beneficiul întreprinzătorului şi interesul public, prioritar este cel din urmă**. Conceptul prin se diferenţiază cele două noţiuni este, după cum ne amintim, acela de *competitivitate naţională*. Capitalul se socializează, produce civilizaţie, prin distribuţia salariilor în raport cu munca depusă. Salariile vor putea fi în acord cu munca depusă dacă:

1. se investeşte în tehnici care să producă valoare cât mai mare cu muncă cât mai puţină (productivitatea muncii – tehnologie şi resurse umane)
2. pe ansamblul societăţii predomină industriile (activităţile) care valorifică cel mai bine munca naţională (muncă puţină cu valoare adăugată mare).
3. muncitorul are acces la produsul său şi la produsele altora (în virtutea produsului său exportat sau schimbat) pe *piaţa naţională*.

---

408 "«Capitalismul, ca sistem economic mondial nu pătrunde în masa largă a economiilor ţărăneşti prin transformarea modului lor de producţie pe baze capitaliste, ci numai prin aparatul comercial supunând întreaga fiinţă a economiilor ţărăneşti poruncilor pieţei capitaliste şi luând din munca ţărănească 'plusvaloarea' în forma câştigului comercial." (Madgearu, 1926, p.137, apud Madgearu, 1995, pp. 262-263, s.n.). Înţelegem că **transformarea modului de producţie** este cheia progresului economic şi social (de „civilizaţie"). Această transformare însă nu o va putea produce capitalul speculativ, ci, doar cel productiv: "Capitalismul comercial care se formează în România, este creaţia anexă a capitalismului extern invadant, funcţiunea lui fiind redusă numai la comerţ şi camătă, iar rolul său limitat numai la promovarea şi dezvoltarea instituţiilor şi instrumentelor necesare expansiunii capitalismului: consolidarea proprietăţii private, dezvoltarea aparatului de circulaţie şi a instituţiilor de drept modern." (Madgearu, **Evoluţia economiei româneşti după războiul mondial**, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1995, p. 19)

Măsura economico-socială a democrației, putem spune, este gradul de dezvoltare a pieței naționale. Piața națională este locul unde munca se întâlneşte cu recompensa sa în termenii puterii de cumpărare.

Piața națională are, la rândul său, mai multe componente:

- piața internă a bunurilor
- piața locurilor de muncă (unde diplomele pot fi sau nu acoperite în aptitudini; în caz contrar avem o inflație de etichete sociale, deci de pretenții, deci un deficit de competitivitate şi inflație monetară – comportamente de consum neacoperite în muncă)
- bursa – locul unde se măsoară direct eficiența întreprinderilor**.**

Mutații comportamentale globale şi regionale

Vom trece în revistă câteva tipuri de comportamente ataşate antropologiei globalizării din perspectiva *realului diminuat.* Acestea se manifestă relativ diferit în periferia sistemului față de centrul sistemului modern. Diferența constă şi în ponderea lor. Dacă în centrul sistemului conduitele care oblitereazǎ esența omului sunt încă ținute sub control de structura vocațională a rețelei profesionale, în periferie acestea au adeseori impact stihial, ținând pe loc dezvoltarea liberă a personalității şi a societăților. Cu cât comportamentele imitative sunt mai extinse – acestea sunt sursa principală a expansiunii exterioare a sistemului mondial modern, cu atât ponderea realului diminuat este mai mare.

Realul diminuat **denumeşte spațiul în care se manifestă limitat comportamentele şi energiile compensatorii care generează ordine şi armonie socială.**

În centrul sistemului mondial una dintre principalele coordonate ale realului diminuat este *hiperraționalizarea* – reducerea relației sociale la o chestiune de eficiență (vezi capitolul consacrat, mai jos). Realitatea este redusă la ideea de *rezultat*, iar insul la un manipulator oarecare de fapte pentru a ajunge la acel rezultat. Relația socială este, în consecință, limitată la un ansamblu de manipulatori de fapte, societatea occidentală se *reproletarizează,* chiar dacă, după criteriul venitului, insul se situează undeva în clasa de mijloc. Insului nu îi mai trebuie ceea ce Marx numea conştiința de sine, capacitatea de autopercepție şi, în consecință, individul nu mai are putere asupra contextului. De aceea spunem că realitatea este *diminuată*. Hiperraționalitatea reprezintă orientarea dominantă a acțiunii sociale în centrul sistemului mondial, în societatea de consum occidentală contemporană.

În periferia sistemului situația este diferită. Aici fenomenul dominant se numeşte *inteligheniste* şi cea mai importantă consecință a acestuia este *societatea abandonată* cu toată constelația de comportamente mai mult sau mai puțin anarhice (numite şi „necivilizate”). Deşi este orientată tot către consum, din motive ce țin de subdezvoltarea pieței interne şi deci, a puterii de cumpărare, a lipsei competitivității naționale, acțiunea socială este mai puțin periclitată de problema hiperraționalizării. Hiperraționalizarea s-ar putea referi mai degrabă la tratamentul salariaților din „economiile de enclavă”

(întreprinderi-enclavă)[409]. Raţionalitatea dominantă este aceea a *capitalului de pradă*, de tip exploatator în raport cu interesele individului muncitor, care trăieşte la limita decenţei sau chiar sub aceasta, pe o piaţă imatură a forţei de muncă în condiţiile subdezvoltării pieţei interne, în ansamblu.

În periferia sistemului sursa atitudinilor destructurante este complexul elitelor faţă de provocările la care societăţile care le întreţin sunt nevoite să facă faţă. Am analizat mai sus această chestiune, sub forma conduitelor compradoare şi leneşe la Gunder Frank, şi a fracasomaniei la Hirschman. De asemenea, ne amintim de conceptul de *intelighentsie* – elita care-şi abandonează funcţia de coordonare socială pentru a deveni un releu cu slabe puteri între occidentul civilizat şi poporul pe care îl desconsideră:

- "Intelighenţia constituie o clasă de agenţi de legătură care au învăţat meşteşugul civilizaţiei ce urmează să fie adaptată ..."
- "E vorba de aceia care au fost dezrădăcinaţi şi descumpăniţi din punct de vedere spiritual, fără a fi fost smulşi din punct de vedere fizic din căminele lor strămoşeşti." (Arnold J.Toynbee, **Studiu asupra Istoriei. Sinteza a volumelor I-VI de D.C. Somervell**, Humanitas, Bucureşti, 1997, p.526)

Fenomenul intelighentsiei este principalul responsabil de slaba competitivitate naţională a societăţilor peste care superfetează (putem citi şi „responsabil faţă de slaba dezvoltare a pieţei interne ..."). Intelighentsia şi slaba competitivitate naţională sunt cele două elemente prin care ne dăm seama că decalajul (şi efectul de poziţie) cuprind într-un impas foarte greu de depăşit societăţile *ajunse* de fenomenul globalizării, spre deosebire de societăţile *motor* al globalizării. Societăţile rămase în urmă prin abandonul elitelor se numesc *societăţi părăsite (*sau *abandonate).* Fenomenul abandonului societăţilor de către elite este parte a *terorii istoriei* – concept lansat de Mircea Eliade, prin care înţelegem impactul evoluţiilor dominante asupra colectivităţilor rămase în urmă. O caracteristică importantă a societăţilor părăsite este *caracterul disfuncţional al statului şi al administraţiei,* în general. Birocraţia de stat capătă accente antinaţionale prin caracterul *comprador* şi prin *funcţia de retard social* pe care o desfăşoară în raport cu interesul public. Odată ce societatea este părăsită de elite şi de stat, capitalul capătă şi el funcţii compradoare şi deci, nu mai este factor de civilizaţie (nu mai uşurează munca), dimpotrivă, devine componentă a poverii sociale. Singurele zone în care există succes social sunt „economiile de enclavă" (Rostow şi Frank).

O parte din conduitele asociate realului diminuat deja le-am enunţat cu prilejul analizelor pe marginea schimbului inegal. Vom enunţa succint, în cele ce urmează alte elemente

[409] Sintetizând cercetările lui Frank, Rostow şi Hirschman asupra problemei, spunem că economia de enclavă este acea parte a unei societăţi aflată în relaţii mai intense cu circuitul mondial financiar, tehnologic etc, unde există un coeficient mai ridicat decât media naţională a salariului, dar care nu este suficient de puternic, sau nu este interesat, să producă efecte de relaţie, să multiplice succesul său în restul societăţii. Sunt situaţii în care industriile-activităţile enclavă sunt doar un mijloc relativ avansat de drenare a pluprodusului local.

componente ale realului diminuat.[410] Precizăm că înşiruirea nu urmăreşte neapărat o structură de clasificare. O primă teorie a clasificării comportamentelor tipice realului diminuat este deja prezentă în **Noologia** profesorului Ilie Bădescu (Bucureşti, 2004).

Emulația pecuniară – componente ale realului diminuat

Principiul emulației pecuniare este descris de Veblen astfel: «scopul pe care îl urmăreşte fiecare individ prin acumulare este acela de a se plasa pe o treaptă superioară în comparația individului cu ceilalți membri ai unei comunități; această comparație are un singur criteriu (puterea pecuniară) deoarece toate elementele prestigiului pot fi cumpărate; atât timp cât comparația cu ceilalți este defavorabilă individului obişnuit, el va trăi într-o permanentă stare de insatisfacție; când va ajunge la ceea ce poate fi numit standard pecuniar normal (mediu) al comunității sau al unei clase sociale, individul nu va trece la o stare de satisfacție, ci va intra într-o lungă perioadă în care se va zbate în toate chipurile pentru a crea un decalaj între propria putere de cumpărare şi cea medie a comunității (clasei), decalaj care să-i poată da individului certitudinea că el este în mod evident deasupra liniei de mijloc; starea de satisfacție se va instala doar atunci când avansul individului în termenii reputabilității pecuniare va fi suficient de mare încât va fi suficient de mare încât să-i fie greu individului mediu să-l ajungă din urmă.» [T. Veblen, *The theory of leisure class*, London, Unwin Books, 1970, p.39 apud. Ungureanu, **Paradigme ale cunoaşterii societății**, 1990, şpalt, p.56]"

Distrugerea vecinătăților. Pseudosocialitatea de competiție, insul afişat. Societatea de status. Acestea sunt, înşirate, conduite şi efecte asociate emulației pecuniare.

Emulația pecuniară este parte a fenomenului numit *realitate diminuată* prin aceea că reduce *vecinătatea* la competiția posesiunilor. Consecința este, în fapt, distrugerea vecinătăților. Vecinătatea este elementul/fenomenul prin care se exprimă viața comunitară în locuire, fiind caracterizată prin *relații mutuale de sprijin reciproc afectiv şi material*. Ideal tipic, vecinul se situează la mijlocul axei imaginare între *străin* şi *rudă.* Vecinătatea face posibilă ordinea inclusiv în marile oraşe, acolo unde, cum arăta Jane Jacobs[411], străzile „au ochi", relaționarea socială, inclusiv cu străinii, devenind un „ balet social" – adică o delicată interacțiune (mediată de sprijinul reciproc al vecinătăților).

De fapt, emulația pecuniară ilustrează fenomenul mai adânc al reaşezării sociabilității umane dinspre paradigma altruismului reciproc, adică a *întrajutorării necondiționate* – componentă majoră a *vecinătăților*, înspre compararea agresivă a posesiunilor şi înfățişărilor. Inşii din *vecini* devin *înfățişați*, adică doar competitori. Sociabilitatea înfățişării sociale ne trimite şi la alte consecințe, din care cea mai serioasă este aceea a *închipuirii*. Insul care se *înfățişază cu lucruri în fața celuilalt* este şi, cu sau fără voia lui,

---

[410] Discuția despre realul diminuat va continua la capitolul privind mutațiile socialității, respectiv în capitolul privind transformarea democrațiilor în rețele de interese.
[411] *"The Uses of Sidewalks: Safety" from* The Death and Life of Great American Cities *(1961)* în Richard T. LeGates, Frederic Stout (eds.), **The City Reader**, Routledge, New York, 1997, p.103-108

închipuit pentru că îşi substituie socialitatea naturală – întemeiată pe *primire, ajutorarea necondiționată* (altruismul reciproc) cu o falsă socialitate, aceea a afişării simbolurilor de status.

Excesele

Excesele se referă la comportamentul de consum (nenatural) afişat de un ins sau de un grup de indivizi pentru a ilustra dincolo de limitele discreției – uneori ale decenței, noile achiziții de bunuri, care, la rândul lor, se vor un substitut sau reprezentare pentru o poziție socială presupus recunoscută de ceilalți ca fiind „superioară" atât privitorilor cât şi, în unele situații, actualei poziții ale insului care se afişază. Comportamentul afişat este strident în raport cu poziția socială prezentă şi chiar cu poziția socială „țintită", fiind lipsit de conținutul de aptitudini şi de competențele organic ataşate pozițiilor sociale respective.

Pe de altă parte, excesele se referă şi la incapacitatea de valorificare a aptitudinilor naturale ale insului care, în societățile în care piața forței de muncă şi a recompensării muncii nu funcționează normal, tinde să se manifeste nu vocațional – adică prin ceea ce poate fi persoana cu adevărat, ci, prin comportamente de consum imitative, ostentative. Excesele sunt, din această perspectivă, ilustrarea în stradă a statului demagogic şi, în funcție de amploarea lor, sunt componentă a unei societăți subdezvoltate.

Insul egocentrat

Insul egocentrat şi componenta sa numită „viclenie" este o specie de inteligență primară (primitivă) centrată pe obținerea de foloase mai mult sau mai puțin „meritate", deci, nu întotdeauna cu consimțământul celor în raport cu care se obțin. Foloasele respective pot fi considerate „nelegitime". Pentru Vilfredo Pareto, aici avem „speculatorii", ale căror comportamente sunt centrate pe „combinații" (instinctul combinărilor). Până la un punct inovativi, aceştia nu au respectul lucrurilor deja întemeiate decât în raport cu interesul lor imediat, deci au o perspectivă deconstructivistă asupra realității.

Viclenia este o parte a relației sociale centrată pe urmărirea interesului, în sensul că reduce relația socială la problema eficienței schimbului, constituind o socialitate degradată, aflată, adesea, în dezacord cu ceea ce este îndeobşte cunoscut ca fiind „moral" (corect).
În limbaj popular, inşii dominați de astfel de conduite se mai numesc şi „descurcăreți". Problema „descurcărilor" este proiecția aşteptărilor lor în spațiul social. Perspectiva este pe durata scurtă, speculativă şi hedonist-consumeristă, deci nu este de natură să încurajeze o eventuală decolare a societății în ansamblu. Ca şi grupul social al celor „cu fițe", chiar dacă din punctul de vedere al statisticii veniturilor pot face parte din clasa de mijloc, din punct de vedere comportamental-atitudinal constituie o *lumpenburghezie*, adică o clasă centrată pe profit periferială atât în raport cu centrul sistemului mondial cât şi în față cu progresul societății în care îşi desfăşoară activitățile.

Insul nevoit

În general, insul exocentrat este un *om nevoit*, oricât de mulţi bani ar avea. Insul nevoit este *în-chipuit* (Bădescu), adică lipsit de modestie şi deci incapabil de relaţionare socială de substanţă. Consecinţa în-chipuirii este, în plan personal, anarhia personalităţii – când comportamentul la impuls este dominant, iar în plan social cea mai serioasă urmare este inflaţia de pretenţii fără acoperire în aptitudini de muncă.

Spunem că omul devine ne-voit pentru că îşi reduce existenţa la nevoi de consum, adică la scara biologiei. Desigur, această existenţă poate fi destul de sofisticată – există o cultură piramidală a consumului, în funcţie de venit, de rafinamentul tentaţiilor etc.

Odată cu omul nevoit societatea devine *minimală* pentru că insul nevoit este egocentric, el nu se mai revendică din *comuniunea cu un Celălalt* (viaţa comunitară).

7. Globalizarea – modificarea raţionalităţii sociale: McDonaldizarea

O trăsătură esenţială a globalizării culturale este cosmopolitismul. Lumea devine un conglomerat de tendinţe, accente, unificate printr-un model comercial dominant – în ziua de astăzi, modelul american de consum. Ceea ce ne interesează pe noi este faptul că acest caracter cosmopolit denotă o ruptură între discursul cultural globalizant şi expresivitatea naturală a societăţilor. Mai clar, noile expresii culturale sunt adesea, deşi încărcate de forme de exprimare sunt lipsite de relevanţă în raport cu culturile şi societăţile care, în virtutea patternurilor de formare a grupurilor umane, rămân mai mult sau mai puţin locale. Chiar dacă grupurile umane de referinţă ajung să nu mai fie centrate pe un spaţiu anume de formare, nevoile lor reale nu sunt coerent explicitate de noile formule ale culturii comerciale globale. Aceasta pentru că orice formulă culturală este în mod necesar şi mai întâi de toate o expresie locală, este exprimarea înţelesurilor pe care un grup le atribuie locului de unde se revendică sau pe care îl revendică. Aceasta pentru că, mai departe, omul este o fiinţă fundamental teritorială.

Eficienţa socială şi Eficienţa capitalului

Raţionalitatea formală şi Raţionalitatea substanţială

> Comportamentul în organizaţii şi structura organizaţiilor "stau" pe două tipuri mari de raţionalitate: raţionalitatea formală şi raţionalitatea substanţială, adică pe sisteme de organizare universaliste şi, respectiv, pe raţionalitatea culturilor locale. Logica capitalului se întâlneşte în orice organizaţie cu *socio*logica popoarelor, grupurilor locale, adică cu raţionalitatea substanţială.

Raţionalitatea formală (Ritzer). Definiţie

> Raţionalitatea formală se referă la *logica sistemelor capitaliste raţionale*. Raţionalitatea formală este prin excelenţă *birocratică*.

"In *formal rationality*, the best means to an end is chosen on the basis of universally agreed-upon rules, regulations, and laws." (Ritzer: 2001, 181)
Mecanismul prin care se produc aceste alegeri constante se numeşte *birocraţie.*
"The term 'formal rationality of economic action' will be used to designate the extent of quantitative calculation or accounting which is technically possible and which is actually applied." (Weber: 1978, I, 85)
"A system of economic activity will be called 'formally' rational according to the degree in which the provision of needs, which is essential to every rational economy, is capable of being expressed in numerical, calculable terms, and is so expressed." (ibidem).

Raţionalitatea formală este caracterizată prin:

Alegerea celor mai bune mijloace în raport cu scopurile organizaţiei. Este orientată *către un scop*.
Se întemeiază pe reguli *universaliste* (considerate universale de către capitalul raţional şi impuse ca normă de organizare peste tot unde capitalul are interese). Aceste reguli cuprind atât norme interne de structurare a organizaţiei cât şi aparatul legislativ al statelor unde activează.
Centrul structural al organizaţiei este *aparatul birocratic,* centrat pe *salariu, ierarhie, carieră, competenţă, loialitate*.

Mecanismul birocratic este "sediul" raţionalităţii formale, aici se produc calculele cantitative şi tot de aici porneşte aplicarea lor pentru eficienţa capitalului.
Limbajul raţionalităţii formale este numeric.
Rezultă că realitatea astfel raţionalizată este inevitabil limitată şi că logica capitalismului nu coincide întotdeauna cu logica societăţii (care este mai mult decât numerică).

Raţionalitatea substanţială

Raţionalitatea substanţială este componenta subiectivă a organizaţiei. Ea se asociază cu raţionalitatea formală sau poate intra în coliziune cu aceasta.
Raţionalitatea substanţială este determinată cultural.
Organizaţia de succes este aceea în care raţionalitatea formală este potenţată de raţionalitatea substanţială.

"*Substantive rationality* involves the choice of means to ends guided by some broader set of human values." (Ritzer: 2001, 178)
"The 'substantive rationality' … is the degree to which the provisioning of given groups of persons … with goods is shaped by economically oriented social action under some criterion (past, present, or potential) of *ultimate values* …, regardless of the nature of these ends."
"It conveys only one element common to all 'substantive' analysis: namely that they do not restrict themselves to note the purely formal and (relatively) unambiguous fact that action is based on «goal oriented» rational calculation with the technically most adequate available methods, but apply certain criteria of

ultimate ends, whether they be ethical, political, utilitarian, hedonistic …" (Weber: 1978, I, 85, emphasis added.)

Oamenii aleg între mijloace în raport cu un scop şi pe alte criterii decât cele ale raționalității formale, universale, orientată către scop prin *calcul*.
Aceste criterii se numesc *valori* şi direcționează viața dincolo de interesele *capitalului*. Adesea aceste valori sunt *ultime*, adică au valoare religioasă.

Problemele raționalizării formale. McDonaldizarea societății

George Ritzer şi alți autori consideră că extinderea raționalității formale dincolo de cadrele organizației conduc la alienarea societății şi a organizației însăşi.
În acelaşi timp, această *deraționalizare* este un proces natural ce ține de expansiunea organizației aflată în dezvoltare.
Procesul are loc începând cu anii 60 ai secolului XX si continuă şi astăzi.

Definiția McDonaldizării

"… [The] process I call *McDonaldization*, that is, *the process by which the principles of the fast-food restaurant are coming to dominate more and more sectors of American society as well as of the rest of the world.*" (Ritzer: 2001, 198)

(MacDonaldizarea este procesul prin care principiile restaurantului de tip fast-food ajung să domine sectoarele societății americane ca şi lumea în ansamblu.)

Principalele trăsături ale hiperraționalizării de tip McDonald's sunt următoarele:

- Centrarea obsesivă a organizației pe *eficiență.*
- *Calculabilitatea* dusă la extrem, până acolo unde *calitatea* este înlocuită de *cantitate* după principiul "low time, low cost".
- *Predictibilitate* ca *uniformizare* – prin anularea caracteristicilor locale.
- *Instituirea controlului* cvasitotal asupra omului – client sau forță de muncă de către procesele tehnologice.

Hiperraționalizarea – Eficiența

Eficiența se referă la cea mai bună metodă de a ajunge de la un punct la altul. Exagerarea criteriului eficiență în raport cu capitalul – prin hiperraționalizare conduce la reducerea motivațiilor şi aptitudinilor muncitorilor şi a consumatorilor la o paletă restrânsă de scopuri organizaționale. Aşa de pildă, criteriul de eficiență de tip McDonalds se referă la identificarea "celor mai bune mijloace de a transforma un client din starea de flămând în starea de sătul" (Ritzer, 198)

Hiperraționalizarea – Calculabilitatea

Calculabilitatea este centrată în sistemele hiperraționale pe: "Quantity has become equivalent to quality; a lot of something, or the quick delivery of it, means it must be good." (Ritzer, 199)

La nivelul clientului cantitatea ca şi calitate înseamnă "alinierea" şi construirea ambientului încât acesta "să facă cât mai repede loc altui client", chiar dacă această încurajare este subtilă, desfăşurându-se într-un cadru plăcut şi strălucitor.
La nivelul forței de muncă, cantitatea ca şi calitate conduce la politici salariale joase, la subremunerare şi la angajarea unor persoane cu abilități minimale.

Hiperraționalizarea – Predictibilitatea

Predictibilitatea comportamentului organizației indiferent de localizarea serviciilor sale asigură clientela de *servicii similare*.
În ceea ce priveşte forța de muncă, aceasta funcționează după criterii foarte clare, comportamentul acesteia fiind adesea restrâns la *manifestări prescriptive*. Muncitorul este redus la o serie de acte pe care trebuie să le realizeze. Scopul este eficiența: "This scripted behavior helps create highly predictable interactions between workers and customers." (Ritzer: 200)
Comportamentul lucrătorului este *prin excelență rutinizat,* inclusiv la nivelul inovației*:* "«McDonald's pioneered the routinization of interactive service work and remains an exemplar of extreme standardization. Innovation is not discouraged … at least among managers and franchisees. Ironically, though, 'the object is to look for new, innovative ways to create and experience that is exactly the same no matter what McDonald's you walk into, no matter where it is in the world'.»" [Robin Leidner, Fast food, fast talk: service work and the routinization of everyday life. Berkeley, University of California Press, 1993, p.82] – apud Ritzer: 200.

Hiperraționalizarea – Controlul

Hiperraționalizarea este răspunzătoare de introducerea tehnologiilor care *controlează omul*. Motivul pentru care s-au introdus astfel de tehnologii este eficiența în condițiile unei producții orientate către cantitate. Omul face greşeli. În condițiile unei producții masive nu este loc pentru greşeală, care ar da peste cap lanțul productiv într-un punct sau altul şi deci *timing*-ul producției:
"The people who eat in fast-food restaurants are controlled, albeit (usually) subtly. Lines, limited menus, few options, and uncomfortable seats all lead diners to do what management wishes them to do: eat quickly and leave. Further, the drive-through … window leads diners to leave before they eat. The people who work in McDonaldized organizations are also controlled to a high degree, usually more blatantly and directly than customers. They are trained to do a limited number of things in precisely the way they are told to do them. The technologies used and the way the organization is set up reinforce this control. McDonald's also controls employees by threatening to use, and ultimately using, nonhuman technology to replace human workers." (Ritzer: 200-201)

Implicațiile sociale ale hiperraționalizării (ale McDonaldizării organizațiilor şi societăților: Jameson)

- Exagerarea aspectului material al vieții sociale.
- Superficializarea relației sociale. Relația socială pierde componentele înțelesurilor *reale* datorită eficientizării exagerate (exagerării

raționalității formale). Lucrurile devin kitch. Inclusiv produsele. Lumea nu mai mănâncă pui la McDonalds, ci McNugget (calitatea se transformă în etichete).

- Atrofierea componentei afectiv-emoționale din relația socială. Aceasta se produce prin *fragmentarea* relaționărilor în aşa fel încât omul nu mai vede sensul lucrurilor.
- Datorită detaşării apare un straniu sentiment de *mulțumire*. Deşi grăbită şi îngrămădită la coadă, lumea e mulțumită la McDonalds. Fenomenul este numit "free floating effect"- o stranie satisfacție în nemulțumire privind propria condiție.
- Sistemele hiperraționalizate *sunt sisteme ascunse* şi sentimentul de frustrare nu poate fi direcționat către o țintă anume.
- Pierderea înțelesurilor şi sensurilor generale asupra lucrurilor este o altă consecință a hiperraționalizării. Atât la nivelul lucrătorilor cât şi la nivelul clienților, realitatea se transformă în *pastişe*. „Not being able to know the past has led to the «random cannibalization of all styles of the past» and the creation of what postmodernists call *pastiches*. ... [People] must be satisfied with creating pastiches, or hodgepodges of ideas, sometimes contradictory and confused, about the past. Further, there is no clear sense of historical development, of time passing, in the postmodern world. … This inability to distinguish between past, present, and future shows up at the individual level in a kind of schizophrenia. For the postmodern individual, events are fragmented and discontinuous." (apud Ritzer: 212)

(„Incapacitatea de a cunoaşte trecutul a condus la canibalizarea aleatorie a acestuia şi la crearea a ceea ce postmodernii numesc *pastişe* [fragmente fără înțeles]. ... [Oamenii] trebuie să se mulțumească cu acestea, sau cu un talmeş-balmeş de idei, contradictorii şi confuze, cu privire la trecut. Mai departe, [postmodernul] este lipsit de simțul evoluției istorice, al trecerii timpului. Această incapacitate de a face diferența dintre trecut, prezent şi viitor introduc insul într-o realitate schizoidă. Pentru insul postmodern, lucrurile sunt fragmentate şi discontinui." (Jameson apud Ritzer: 212)

- Sistemele hiperraționale tind să fie mai puțin productive cât mai ales *reproductive*, centrate pe *reproducerea* unor obiecte de succes (după ce au avut grijă să creeze nişa acelui succes). Ceea ce antrenează *uniformizarea* gusturilor şi a aspirațiilor – în esență despiritualizează. (Jameson apud Ritzer: 212).

Profesionalizare şi Deprofesionalizare

Profesia şi Raționalitatea

Ne amintim că :
„Profesia este o formă de ocupație cu un statut ridicat, întemeiată pe cunoaştere, caracterizată de (1) cunoaştere specializată şi abstractă, (2) autonomie [socială], (3) autoritate față de beneficiar şi grupările ocupaționale subordonate, (4) un anumit grad de altruism." (Randy Hodson, Teresa Sullivan, The Social Organization of Work, Wadsworth, 1995, p.288)

Introducem acum o nouă definiție a profesiei, din perspectiva *puterii sociale* ataşate acesteia:
"[Profession is] an occupation that has had the power to have undergone a developmental process enabling it to acquire, or convince significant others (for example, clients, the law) that it has acquired a constellation of characteristics we have come to accept as denoting a profession." (Ritzer: 2001, 185)

Profesia ca putere socială constă în:

- *puterea organizației ca organizație profesională*;
- din punct de vedere strict profesional în abilitățile ocupaționale specifice şi în percepția acestor abilități la nivelul public (influența lor socială).

În acest context, întreprinderea economică are două componente:

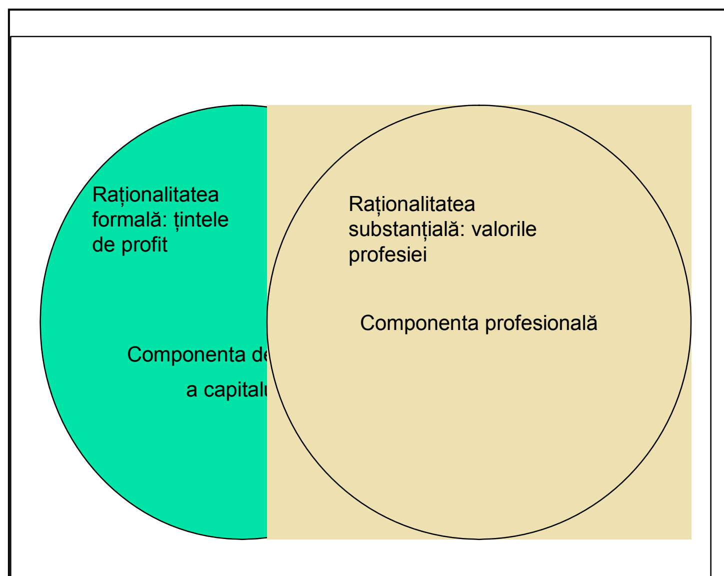
- aspectul profesional
- aspectul preocupării pentru eficiența capitalului,

şi două tipuri de raționalități concomitente:

- raționalitatea substanțială – al cărei vector este organizația profesională, care are ca preocupare valoarea profesională
- raționalitatea formală – al cărei vector este structura birocratică preocupată (care monitorizează) realizarea țintei de eficiență (profit).

Lipsa de suprapunere între cele două componente generează *deprofesionalizare*.
Cu alte cuvinte, în întreprinderea poate acționa eficient în condițiile pieței *deprofesionalizându-şi* personalul.

Acest proces nu se va putea opri, teoretic, decât atunci când întreprinderea va întâlni pe piață un competitor care pune accent pe eficiența capitalului mizând pe profesionalismul angajaților şi pe *rolul social al profesiei*.



Întrepătrunderea dintre raționalitatea formală (imperativul de eficiență al capitalului) şi raționalitatea profesională (imperativele profesionale) în cadrul întreprinderii moderne.

Rolul social al întreprinderii

Sunt aici două aspecte, şi anume:

1. Maniera în care întreprinderea interacționează cu mediul din care extrage resurse (naturale sau de altă natură);
2. Modul în care întreprinderea se integrează în rețeaua socială.

Conduita specializată prin care întreprinderea se relaționează cu spațiul social, este *profesia.*

Deprofesionalizarea

În esență, prin deprofesionalizare înțelegem pierderea *recunoaşterii* şi *influenței* sociale, în planul întreprinderii şi mai apoi în planul social, urmată de *pierderea abilităților asociate* cu ocupația respectivă.

Deprofesionalizarea se produce prin:

- scăderea autonomiei profesionale
- mutarea autorității dinspre profesie înspre aparatul birocratic
- raționalizarea birocratică
- creşterea dependenței profesiei de tehnologii tot mai scumpe şi mai sofisticate

Factorul cost în cadrul noilor tehnologii este unul dintre cei mai importanți. Cu costul tehnologiilor este mai mare cu atât se restrânge

puterea de a le cumpăra la marile organizații care acționează după logica formală a birocrațiilor.

Câteva exemplificări din domeniul medical

Accentul pus de marile structuri organizaționale pe eficiența financiară au antrenat un proces de scădere a „puterii sociale” a corpului medical, şi deci de deprofesionalizare a acestuia:

“The third-party payer’s formally rational emphasis on money comes into conflict with the physician’s substantive rational altruistic interest (at least, ideal typically) in the patient.” (Ritzer: 188)

“In addition to being a threat to professionalization in itself, advancing technology is linked to many of the other forces serving to deprofessionalize medicine. The paradigmatic physician on his/her own in private practice is not able to afford to own most of the advanced technologies that are sweeping the filed. It is the capitalist enterprises and the large bureaucracies that are able to afford these technologies. In this way, the dependence on technology is linked to the bureaucratization and capitalization of medicine.” (idem)

Ritzer, George, **Explorations in Social Theory. From Metatheorizing to Rationalization**, Sage Publications, 2001.

Weber, Max, **Economy and Society. An Outline of Interpretative Sociology**, University of California Press, vol. I şi II, 1978

Globalizarea şi relațiile dintre state

În ultima perioadă câteva fenomene tind să marcheze foarte puternic relațiile dintre state şi, implicit, mai mult sau mai puțin vizibil viața socială peste tot în lume. Aceste fenomene sunt următoarele:

1. Relațiile Israelului cu teritoriile palestiniene. *Globalizarea sentimentului antioccidental*

Datorită faptului că Israelul este susținut de SUA iar, pe de cealaltă parte, cauza palestiniană este susținută sau simpatizată de state islamice – o parte dintre acestea deținând cele mai mari rezerve de petrol, situația geoeconomică tinde să se complice dincolo de teritoriile palestiniene. Ultima şi cea mai gravă complicație este ridicarea terorismului arab la rang de principal mijloc de „comunicare” între elementele nemulțumite de ocupația israeliană şi Occident, în general, aducând omenirea în pragul unui veritabil „război al lumilor”. Bătălia încă nu este generalizată datorită mijloacelor tehnice limitate pe care „nemulțumiții” din lumea islamică încă le dețin, însă „confiscarea” aparatului de stat în Afganistan (care a controlat țara între 1996-2002), în Iran (care caută să dețină arma atomică), Sudan, sunt de natură să îngrijoreze. Ceea ce este şi mai îngrijorătoare este fisura în blocul Occidental în ceea ce priveşte Irak-ul, SUA acționând relativ izolată de aliații săi europeni

2. Eşecul diplomației occidentale în relația cu Rusia şi China în privința construirii bombei atomice de către Iran, respectiv Coreea de Nord. „If neither North Korea nor Iran is shown to pay a heavy price for breaking the NPT [tratatul de neproliferare a armelor nucleare] and defying the Security Council, others nervously rethinking their nuclear ambitions will be tempted to follow suit. By enfleebing diplomacy, China and Russia are taking the world into more dangerous territory."

Globalizarea comunicată ca distopie

Umanitatea recentă şi contemporană are, după cum ştim deja, reprezentări în general clare şi pozitive despre trecutul îndepărtat şi confuze, pesimiste despre viitor. Viitorul este marcat de o despiritualizare profundă, fenomen care este paralel pierderii noțiunii de sens, care la rândul ei este paralelă cu pierderea sentimentului locului prin colosalitate şi presiunea altor factori al globalizării ca expansiune – tehnologia şi sexualitatea (Albrow).

Ilustrăm în cele ce urmează fenomenul folosindu-ne de două filme relativ recente. Unul despre viitor – Blade Runner (Ridley Scott) şi filmul de desene animate Hercule (Walt Disney).



Figure 5 Megalopolisul - loc al purgatoriului (Blade Runner)



Figure 6 Megalopolisul - loc al întunericului (Blade Runner)



Figure 7 Megalopolisul - loc al confuziei dintre bine si rau. Nici binele, nici răul nu au elemente de distincție. Din acest motiv lumea este mai periculoasă. (Blade Runner)



Figure 8 Megalopolisul - loc cosmpolit. Cacofonie de simboluri şi semne. Stres din lipsa unei simbolistici clare. (Blade Runner)



Figure 9 Trecutul ilustrat aici prin muntele Olimp. Punctul de reper este clar şi este sediul divinului. El conferă claritate şi lucrurilor înconjurătoare. (Hercule)



Figure 10 Distincţia dintre bine şi rău este clară în reprezentările asupra trecutului. Zeus (dr.) şi Hades (st.). Aceştia au posturi diferite şi sunt mai luminoşi (binele – Zeus, care este şi zeul suprem) sau mai întunecaţi (zeul morţilor Hades) (Hercule)



Figure 11 Binele şi răul. Reprezentări diferite în raport cu căldura luminii dar şi atitudini diferite, corespondente culorilor. (Hercule)

8. Globalizarea – creştere urbană

După unul dintre cei mai importanţi cercetători ai spaţiului urban, una dintre cele mai mari minţi ale Americii (LeGates, p.183), americanul Lewis Mumford, oraşul se dezvoltă pe două mari coordonate: acumularea şi dominarea. De aceea, arată Mumford, culmea dezvoltării urbane nu poate fi decât *necropolisul* – megastructura morţii, faza ultimă a *megalopolisului* – oraşul de dimensiuni continentale. Între megalopolis şi necropolis se interpune, interesante, o megastructură de tip imperial, anume *tiranpolis*-ul. (D.Abraham, 1991, p.77-78)

> „Hipertrofierea acţiunilor de cucerire şi control a produs oraşele ostentative de tip baroc, cu palatele, monumentele şi terenurile lor de paradă. Exagerarea acumulării şi consumului a produs «mozaicatul» oraş industrial, cu clădirile sale ieftine, străzile şi coşurile sale de fum. Dus la extrem, neîncetând cucerirea şi mai ales acumularea, oraşul industrial ajunge, după Mumford, să împiedice orice posibilitate de existenţă umană. Oraşul s-ar distruge astfel pe sine şi noi am trăi în imaginea Romei. ... Oriunde «aglomerările» devin numeroase şi sufocante, oriunde rentele cresc şi condiţiile de locuire se deteriorează, oriunde exploatarea unor teritorii îndepărtate accentuează presiunea de realizare a balanţei şi armoniei interne, acolo antecedentele constituirii Romei reînvie aproape în mod automat. Ele se manifestă astăzi prin clădiri înalte de locuit, expoziţii şi concursuri populare (de masă), meciuri de fotbal, concursuri de frumuseţe internaţionale, *striptease*-uri realizate prin reclame, suprasolicitarea simţurilor prin sex, alcoolism şi violenţă – toate acestea în adevărat stil roman. La acestea se adaugă multiplicarea camerelor de bordel şi înmulţirea şoselelor asfaltate pentru maşini, şi deasupra tuturor felurilor de lucruri efemere, realizate cu tehnică perfectă.” (Dorel Abraham, **Introducere în sociologia urbană**, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1991, p.70-71, p.77-78)

După faza megalopolisului descris de Mumford, specialistul grec Doxiadis consideră că omenirea va intra într-o etapă nu mai puţin colosală. Noua structură va avea dimensiuni de astă dată intercontinentale şi se numeşte *ecumenopolis*. Apariţia sa este inevitabilă, considera Doxiadis într-un studiu din 1969.
(Doxiadis, *“Ecumenopolis, World City of Tomorrow”,* Impact of Science on Society *(1969)*, în LeeGates, p.463)

> “Ecumenopolis-ul, oraşul global care va cuprinde întreaga umanitate, va fi o conurbaţie înspăimântătoare, însă, aşa cum am arătat mai înainte, nu avem nici un indiciu că umanitatea va putea să se structureze într-o direcţie mai bună.” (Doxiadis, apud LeGates, p.464)

Doxiadis merge dincolo de analizele morale ale fenomenului şi intră şi în detaliile de natură sociologic-administrativă ale oraşului. Autorul grec recunoaşte că structurile colosale distrug umanitatea, sociabilitatea fiind condiţionată de structuri grupale relativ

limitate ca dimensiuni şi atunci, el întrevede constituirea ecumenopolisului ca o rețea alveolară, compusă din structuri de dimensiuni inteligibile din perspectiva socialității umane[412], de circa 30-50 000 de persoane.

9. Impactul globalizării tehnologiilor comunicațiilor asupra socialității

Noi tipuri de relații sociale.

Din perspectiva socialității globalizarea are implicații pe două paliere. Primul este acela al sociabilității ca atare – globalizarea modifică structurile intime ale relaționării umane, cel de-al doilea plan are în vedere cadrul relațiilor sociale la nivel macrosocial. În acest din urmă plan apar mutații în ceea ce priveşte modul de luare a deciziilor – capătă o importanță deosebită rețelele de interese sprijinite pe logistica hipersofisticată a rețelelor de comunicare, statul şi ideologia statului național intră într-o nouă criză (prima, după agresiunea anarhototalitarismelor nazist şi sovietic din secolului XX) etc.

---

[412] După Kevin Linch*, "The City Image and Its Elements", from* The Image of the City *(1960)*, armonia urbană depinde de gradul de integrare semnificativă a oraşului de către individ. Această integrare semnificativă se structurează pe următoarele dimensiuni mentale denumite: 1)**direcții de deplasare** (*paths*) – "canalele de-a lungul cărora individul se mişcă în mod obişnuit sau pe care le-ar urma … Acestea pot fi străzi, trotuare, pasaje de trecere, canale, căi ferate."; 2) **margini** (*edges*) – Marginile sunt elemente de reper care nu sunt considerate direcții de deplasare de către observator. Marginile sunt granițe între două componente, elemente de ruptură precum: țărmuri, scurtături stradale, muchii, ziduri. Acestea sunt mai degrabă referințe laterale decât axe coordonate. … Aceste margini, deşi nu tot atât de importante ca şi direcțiile de deplasare sunt totuşi elemente de organizare [mentală]a spațiului urban importante, în special prin rolul lor de reprezentare unitară a ariilor urbane, precum întinderile de apă sau zidurile [mari]." 3)**cartierele** (*districts*). „Cartierele sunt secțiuni medii-mari ale oraşului, reprezentate bi-dimensional, pe care individul şi le reprezintă ca elemente în care intră şi din care iese, care sunt identificabile prin anumite caracteristici comune şi evidente. Întotdeauna indentificabile din interior, cartierele sunt folosite şi ca puncte de reper exterioare dacă au vizibilitate [pentru un vizitator exterior]. Cei mai mulți oameni îşi reprezintă oraşul în cartiere, marcând diferențierile prin intermediul acestora sau al direcțiilor de deplasare, în funcție de gradul lor de relevanță". 4) **punctele de reper** (*nodes*). "Punctele de reper sunt elemente de reper strategice [interiorizate, vezi mai jos,] la care poate ajunge un călător şi în raport cu care acesta se poate deplasa. Ele sunt în primul rând zone de intersectare sau de convergență a căilor de deplasare, zone de trecere dintr-o parte în alta. Punctele de reper pot fi, de asemenea, simple zone de concentrare a unor caracteristici fizice, cum ar fi colțurile străzilor sau un scuar. Unele din aceste puncte sunt zone de focalizare sau «de creştere» a unui cartier, de unde acesta radiază servind drept simbol." 5) **marcaje** (*landmarks*). „Marcajele sunt alt fel de punct de referință, însă nu sunt interiorizate, sunt exterioare individului. De obicei, ele sunt definit fizic de: o clădire, un semn, un magazin, sau de [o formă de relief precum] un munte. Utilizarea lor presupune alegerea lor dintr-o multitudine de posibilități. Marcajele pot fi plasate în oraş sau la oarecare distanță de acesta şi pot fi văzute din multe unghiuri şi de la diferite distanțe, fiind folosite ca puncte de reper radiale. ..." (Kevin Linch apud Richard T. LeGates, Frederic Stout (eds.), **The City Reader**, Routledge, New York, 1997, op.cit., p.99-102)

NIVELUL SOCIABILITĂȚII UMANE

„Întreruperile" – Th. Friedman

Sunt două implicații majore ale *globalizării comunicațiilor* asupra relațiilor umane: contactul instantaneu/permanent *şi* înstrăinarea socială a celor aflați în contact. Desigur, aceste trăsături nu se manifestă întotdeauna simultan, însă aceste efecte-caracteristici ale globalizării comunicaționale afectează în bună măsură relațiile sociale. Th. Friedman, comentator la „The New York Times", deținător a trei premii Pulizer, reuneşte implicațiile acestea sub termenul de „întreruperi": indivizii sunt alături, de regulă ca urmare a unei comunicări de tip instantaneu (internet, telefon mobil etc.), însă sunt perfect separați, chiar dacă interacționează funcțional. Iată un paragraf din povestea descrisă de Friedman.

> „Am arătat spre mine ca fiind persoana pe care el trebuia s-o întâlnească, iar el a dat din cap si a continuat să vorbească cu cine o fi fost la celălalt capăt al firului. Când a ajuns şi bagajul meu, l-am apucat de mâner; şoferul a arătat spre ieşire si eu l-am urmat, în timp ce el continua să vorbească la telefon. Când am intrat în maşină, l-am întrebat dacă ştie unde e hotelul meu, iar el a răspuns că „nu". I-am arătat adresa - după care s-a întors la convorbirea telefonică. După ce maşina s-a pus în mişcare, am văzut că rula un film pe ecranul consolei - pe display-ul plat pe care de obicei se prezintă sistemul de navigație GPS. Am observat asta pentru că între vorbitul lui la telefon si film abia mă puteam concentra. Eu, din nefericire, eram pe scaunul din spate, încercând să termin un articol la laptop. Când am scris tot ce am putut, mi-am scos iPod-ul si am ascultat un album Stevie Nicks, în vreme ce el a continuat să vorbe-ască, să conducă si să se uite la film. După ce am ajuns la hotel, am reflectat asupra călătoriei: eu si şoferul fusesem împreună timp de o oră si ambii făcuserăm sase lucruri diferite: el a condus, a vorbit la telefon şi s-a uitat la film, eu am călătorit, am lucrat la laptop şi am ascultat muzică la iPod. Un singur lucru n-am făcut nici-unul: să vorbim unul cu celălalt." – Thomas Friedman, **Epoca întreruperilor**, în „Business magazin", nr.107 (44/2006), p.74

Logica „întreruperilor" intră în sfera unuia dintre paradoxurile globalizării: expansiunea comunicării – ca unificare a spațiilor şi intensitate a informațiilor, nu uneşte oamenii, nu creează *capital social*[413].

---

[413] Robert Putnam este unul dintre autorii contemporani care a resuscitat în ultima perioadă conceptul de *capital social*, pe paradigma durkheimiană. Redăm mai jos, cu cuvintele autorului, câteva dintre trăsăturile conceptului:
"Whereas physical capital refers to physical objects and human capital refers to properties of individuals, social capital refers to connections among individuals – social networks and the norms of reciprocity and trustworthiness that arise from them. In that sense social capital is closely related to what some have called «civic virtue». The difference is that «social capital» calls attention to the fact that civic virtue is most powerful when embedded in a dense network of

Ciberspaţiul este mai mult decât un instrument

Ceea ce determină noile implicaţii asupra socialităţii şi sociabilităţii umane este caracterul revoluţionar al noilor tehnologii de comunicare şi de gestiune a spaţiului şi timpului. Paradoxal, noile instrumente fac posibil controlul total asupra acestor două coordonate ale identităţii şi cunoaşterii umane, sublimându-le. Pentru prima oară omul a construit un instrument de comunicare care este mai mult decât o simplă prelungire a simţurilor sale ci o tehnologie care **redefineşte spaţiul şi timpul prin neantizarea înţelesurilor tradiţionale asupra acestora. Spaţiul şi timpul ca dimensiuni fizice nu mai contează** în relaţiile sociale mediate sau generate de computer. Aceasta pentru că **maşina are „o logică proprie**”, un sistem de operare cu alte programe adiţionale care condiţionează accesul omului la cunoştinţe, acţiuni, chiar emoţii, etc. Mai mult, maşina are capacitatea de a-şi supraveghea corecta funcţionare a „logicii”, proces la care pot participa doar anumite persoane cu pregătire profesională şi acces strict specializate. A doua sursă a dispariţiei spaţiului şi timpului tradiţional este dată de faptul că **utilizarea maşinii implică în sine recrearea spaţiului şi timpului (realitate virtuală) prin intermediul tehnicilor multimedia**. O a treia cauză este **caracterul interactiv al relaţiei om-maşină**. Computerul nu poate fi utilizat ca un simplu telefon sau ca simplă sapă. Computerul poate funcţiona însă foarte bine atât ca telefon cât şi ca sapă. Pentru aceasta este nevoie ca, cel puţin în momentul pornirii sau al opririlor programate etc., omul să aibă un comportament interactiv cu maşina. Această caracteristică derivă din primele două: maşina are logică şi recreează spaţiul şi timpul.

Tehnologia ciberspaţiului este deci extrem de solicitantă pentru individ. În acelaşi timp este foarte utilă. Individul poate deveni *autosuficient* din punct de vedere strict funcţional faţă de alţi indivizi. Pentru a a-şi câştiga traiul şi chiar pentru a se distra (socializa), individul poate trăi, cel puţin aparent, foarte bine doar cu ajutorul calculatorului, care-l integrează în marea reţea a ciberspaţiului, alături de alţi indivizi utilizatori**. Condiţia socialităţii umane se degradează prin faptul că mulţi dintre oameni ajung la condiţia de simpli *utilizatori ai reţelei* ciberspaţiului**. Individul *utilizator* nu decide nimic, el doar foloseşte calculatorul, **în condiţiile oferite de calculator** (evident, programat, cândva, undeva, de un administrator sau inginer, dar care nu este acolo, odată cu maşina utilizată, care *capătă astfel autonomie decizională în locul administratorului în limitele logicii sistemului de operare*). Revenind la condiţia individului, procesul prin care ciberspaţiul amplifică şi încurajează însingurarea este numit „multiplicare polifonică, ... izolare, ... acces fracturat la «civilizaţia universală»” etc., ingrediente tipice ale maladiilor de tip psihanalitic. (Baddeley în Loader, op.cit. p.83)

Relaţii sociale de gradul trei şi patru

Insul devine un *proletar informatic* – un ins care nu-şi poate controla relaţiile, care nu poate decide asupra muncii sale (inclusiv asupra accesului la produs şi la salariu), care,

---

reciprocal social relations. A society of many virtuous but isolated individuals is not necessarily rich in social capital.” (Putnam: 18)

“The reciprocal obligations ... represent, I must underline, forms of social capital.” (Putnam: 315) Robert Putnam, **Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community,** Simon & Schuster, 2000.

cel mult, după cum arăta Tonnies la sfârşitul secolului XIX, decide *momentul* renunţării la sine (momentul angajării).
Spaţiul social se segmentează, insul devine tot mai însingurat iar relaţia socială tinde să devină anarhică în absenţa *funcţionalităţii marii tradiţii* (a normelor marilor colectivităţi, considerate demodate sau inaplicabile).

Implicaţiile la nivelul relaţionării interumane ale ciberspaţiului sunt şi ele pe măsura noii revoluţii tehnologice. Prin obliterarea înţelesurilor tradiţionale ale spaţiului şi timpului oamenii sunt puşi în situaţia de interacţiona în afara cadrului familiar definit de comunităţi. Acest cadru familiar este cercul tradiţiilor şi a valorilor care asigurau, până nu de mult, interacţiunea „silenţioasă" dintre oameni. Prin pulverizarea comunităţilor, rolul controlului social revine reţelelor de interese şi maşinilor informatice cu care acestea lucrează.

Din punctul de vedere al lui Craig Calhoun, în societăţile ciberspaţiului distingem patru tipuri de relaţii sociale. Primele două sunt deja cunoscute:
1) relaţii primare, de tip faţă la faţă. Acestea sunt esenţiale pentru procesul de socializare şi pentru menţinerea coeziunii interne a structurii sociale. Sunt tipice pentru societăţile tradiţionale dar există şi în societăţile moderne. Relaţiile primare sunt cultivate de spaţiile sociale prin excelenţă conservatoare, adică păstrătoare şi generatoare de socialitate, cum este familia.
2) relaţii indirecte, secundare, formale, specifice societăţile industriale. Acestea sunt tipice pentru structura birocratică a organizaţiilor şi asigură predictibilitatea comportamentului instituţional.

3) *relaţiile terţiare* sunt tipice însă pentru societăţile dominate de ciberspaţiu. Caracteristica acestora este că sunt în întregime mediate de maşina cu logică binară, adică de computer. Indivizii pot menţine timp îndelungat contacte în timp real **fără prezenţa lor fizică unul în proximitatea celuilalt**. Ceea ce asigură caracterul *uman* pentru acest tip de relaţionare este faptul că indivizii **se recunosc mutual**, **intră în contact prin voinţă reciprocă**, şi **se pot identifica reciproc**. Prin intermediul computerului sau al tehnologiei mediată de computer mase mari oameni pot fi în contacte mai mult sau mai puţin personalizate unii cu alţii. Relaţia socială devine parte a unei *baze de date*. Relaţia socială devine *monitorizată*. Tipice pentru asemenea relaţii sunt bazele de date de clienţi, unde clienţii sunt incluşi **cu acordul acestora**.
4) *relaţiile cuaternare* exprimă o latură mai puţin pozitivă a colosalei puteri de comunicare din ciberspaţiu. Relaţia socială se reduce de fapt la *supraveghere*, ea fiind, în acest fel, profund degradată, fiind la limită socială. Este aspectul ciberspaţiului care pune în contradicţie noile tehnologii informatice cu idealurile umanităţii privind societatea democratică. Relaţiile cuaternare caracterizează, deci, procesul de supraveghere permanentă a oamenilor fără că aceştia să fie conştienţi sau să-şi fi dat acordul şi b, transmiterea datelor obţinute celor interesaţi. Societatea democratică devine, astfel, *societate supravegheată*, fundamentele societăţii civilizate fiind astfel profund denaturate. În Germania, de pildă, iniţiativa din 2007, a ministrului apărării Josef Jung, de a căpăta prerogativa de a cere forţelor aeriene doborârea avioanelor suspecte că au fost deturnate a provocat serioase discuţii. Curtea Constituţională a Germaniei a respins proiectul de lege

a „securităţii zborurilor” care conţinea o asemenea prevedere sub motivul că statul german nu poate lichida persoane în numele protejării altora. (*The Economist*, 29 sept.2007, p.34).

Un exemplu de relaţii aflate la graniţa dintre relaţiile terţiare şi cuaternare ar fi *data mining*[414] (sortarea ţintită) – procesul prin care se caută potriviri între un «obiectiv» (set de obiective) vizate(e) de un comanditar şi o masă de date disponibile/în curs de culegere privind «ţinta» (publicul ţintă) care *ar putea* interesa comanditarul, utilizând analiza patternurilor comportamentale/de comunicare înregistrate informatic.”

Data mining este un o metodă de a *prejudecare* a comportamentului ţintelor prin identificarea modelelor de consum, vot etc.
Din această perspectivă *data mining* sau *sortarea ţintită* este o „prelungire tehnologică” a unei capabilităţi naturale, anume a *prejudecăţii*, a capacităţii de a ne forma o opinie despre un fenomen sau despre o persoană *înainte* de a interacţiona direct cu aceasta, *pe baza unor date minimale*.

[Calhoun, C. (1992), «The Infrastructure of Modernity: Indirect Social Relationships, Information Technology and Social Interaction», in H.Haferkamp and N.Smelser (eds), **Social Change and Modernity**, Berkeley: University of California Press.]

“Obvious cases of listening in to a cellular telephone call or hacking into a computer database must now be placed alongside the routine use of personal data for purposes other than that for which it was collected. Details gleaned from warranty forms and incorporated into marketing databases that then show up as junk mail …”

The idea of *consent* underlines the affinity between democracy and privacy, for it is important in the discourses of both domains. Democratic theory holds that authority is sustained by the consent of the governed; similarly, privacy protection involves the individual’s consent to the use of her of his information, although this is far from easy to exercise. Consent to government’s authority is more confidently given where government is publicly accountable and its actions reasonably transparent. This is why ‘open government’, or ‘freedom of information’, is seen as necessary. To the extent that electronic media make much more non-personal available to many more people, they may be a significant asset to democracy … . Democracy requires transparency about the use of *personal* data as well. Similarly, data protection systems assume that consent to others’ use of one’s personal information may be genuine only to the extent that data users are transparent, and thus accountable, about what they are doing with it.”

---

414 „Data mining – using mathematical formulas to sift through large sets of data to discover patterns and predict future behavior.” – *The Economist*, sept.29 2007, p.60 (Data mining – Sortarea ţintită reprezintă folosirea unor formule matematice [în mediul informatic] pentru sortarea unor mase mari de date în scopul identificării de modele [de comportament] şi de a prezice comportamentul ulterior.”

O altă implicaţie a relaţiilor terţiare, care de asemenea trimite la rescrierea comportamentului bazal (socialitatea), este aceea că reaşează relaţia socială pe *premisa negativă* – insul nu poate fi *accesat util* decât prin computer, eventual *fără consimţământul său*, caz în care pot apărea situaţii în care *este necesară supravegherea sa*. Relaţia socială devine paradoxală. Pe de o parte, relaţia terţiară presupune *acordarea încrederii* persoanei străine (sistemului) căreia i se furnizează datele prin intermediul reţelei informatice, iar pe de altă parte sistemul căruia îi sunt de folos respectivele patternuri de comportament personale este întemeiat pe premisa că insul *trebuie monitorizat* pentru a putea constitui o relaţie *utilă* (ins monitorizat-sistemul de interese). Monitorizarea aceasta la scară globală poate fi, desigur, una relativ neutră, adică doar *interesată* de comportamentul de consum. Într-o lume în care bazele de date tind să se unifice într-o realitate ciberspaţială controlată de câteva reţele, situaţia poate deveni inacceptabilă din punctul de vedere al libertăţii şi demnităţii persoanei. În acelaşi timp, în măsura în care persoana nu mai „are nevoie” de libertate şi demnitate decât în sensul consumului, atunci problema dispare: acest Big Brother este suficient de discret pentru a fi *absent* din noul cerc interior al insului. Dar tocmai această integrare socială prin absenţă este mare revoluţie în socialitatea umană. Realul devine *negativ, depotenţat* de încărcătura mutualităţii relaţiei sociale. Dacă până acum sociologia putea considera ca punct de plecare al socialităţii *altruismul reciproc,* startul relaţiei sociale tinde să devină *interesul-contactul prin absenţă*, pentru că Big Brother este, totuşi, o mare absenţă, nu are nimic în comun cu trăsăturile comunităţii aşa cum au fost ele identificate de Tönnies (mutualitate dezinteresată, înrudire de sânge, relaţii de tip primar-identitar, comuniune de credinţă etc.).

10. Impactul globalizării la NIVELUL MACROSOCIAL

Societăţile industriale - Spaţiul social se măreşte şi se fragmentează

Fragmentarea spaţiului social este deja remarcat în societăţile moderne de către şcoala de la Chicago, la începutul secolului XX, cu 60 de ani înaintea apariţiei marilor reţele informatice. În acest sens, Louis Wirth, unul dintre cei mai importanţi cercetători ai fenomenului noii frontiere industriale, ilustrează prin studiile asupra oraşului Chicago principalele coordonate ale alienării prin gigantismul urban în ceea ce priveşte:

1. **dimensiunea**
2. **densitatea**
3. **eterogenitatea** spaţiului social.

1. Dimensiunile oraşului – Gigantism social

Oraşul este, după cum ştim, o aglomeraţie foarte mare de indivizi. **Cu cât numărul indivizilor este mai mare cu atât presiunea pentru diferenţierea lor este mai mare**.

La rândul său, această presiune spre diferenţiere implică **imposibilitatea manifestării individului ca personalitate integrală**. Individul intră în contact cu ceilalţi în raport cu

specializarea sa profesională sau în acord cu un *anumit* interes, al său şi al celor cu care intră în contact.

Diferenţierea indivizilor antrenează procese de **segregare socială**. Indivizii interacţionează în special pe baza calificării lor. Societatea devine o *reţea de roluri* care, odată cu dezvoltarea tehnologică tind să fie tot mai specializate, accentuând izolarea indivizilor. Relaţionarea este determinată de separarea funcţională, iar nu pe *asemănare*. Fiind alăturaţi dar segregaţi, relaţia dintre indivizi devine predominant **competiţională**. Alăturarea indivizilor prin separarea lor este posibilă, deci, prin raportarea lor constant competiţională.

> "În asemenea condiţii competiţia şi mecanismele de control formal [de exemplu cele de la locul de muncă] sunt substitutul pentru «legătura» naturală, pentru solidaritatea din societatea tradiţională rurală". (Wirth, **Urbanism as a Way of Life***,* "American Journal of Sociology", 1938, apud LeGates, op.cit., p.191)

Competiţia se traduce pe piaţa muncii pentru găsirea unui loc de muncă, la locul de muncă pentru promovare, în timpul liber la nivelul scoaterii în evidenţă a simbolisticii de status (modă, comportament etc.). Competiţia în condiţiile segregării conduce la oboseală psihologică şi, pe termen lung, la slăbirea „prezenţei Celuilalt" din mentalul individual, ceea ce, în ultimă instanţă produce **alienare**. Alienarea sau înstrăinarea, are loc pe mai multe paliere, şi anume: înstrăinarea de celălalt, de comunitate şi tradiţie; înstrăinarea faţă de locul de muncă – locul de muncă devine o trambulină pentru carieră, obiectiv individual; înstrăinarea faţă de produsul muncii – individul nu este interesat şi nu are acces la semnificaţia socială a produsului muncii sale, este dezinteresat de rezultatele muncii sale şi a colegilor săi; înstrăinarea faţă de sine este rezultatul final şi cel mai dramatic al alienării. Renunţând la celălalt, slăbirea puterii normelor morale în configurarea comportamentului individual, a tradiţiei, individul rămâne un *însingurat*. Însingurarea este responsabilă de mare parte dintre psihozele moderne care nu rare ori sfârşesc cu crima sau, după arată Durkheim, prin sinucidere. Sinuciderea marchează dispariţia finală a individului după ce anterior, acesta a „renunţat" la sau a fost „expulzat" din comunitate.

2. Densitatea urbană

Este cea de-a doua dimensiune după şcoala de la Chicago, prin teoria lui Wirth, analizează oraşul şi urbanizarea.

Cu cât densitatea fizică este mai mare cu atât distanţa socială dintre indivizi este mai mare, adică percepţia şi înţelegerea reciprocă este mai redusă. Faptul că intensitatea mare a interacţiunii generează înstrăinare este un aspect lămurit de sociologia clasică prin paradoxul lui Tönnies, discutat mai sus.

Alienarea şi segregarea constituie contextul pentru manifestarea unui **sentiment general de neîncredere între indivizi. Relaţiile sociale dominante sunt cele secundare**, intermediate instituţional sau de cadrele instituţionale, relaţiile primare de tip *faţă la faţă*

având un rol minor. Relațiile primare, de tip față la față sunt acele relații caracterizate prin mutualitate psihică şi afectivă.
Odată cu înstrăinarea individului față de ceilalți şi față de sine se produc fenomene de **destructurare culturală**. Paradoxul este că progresul tehnologic induce dezvoltarea de cunoştințe şi diseminarea unei cantități tot mai abundente de informații – individul devine *individ conectat la lumea exterioară* prin internet, canale internaționale de ştiri etc. În acelaşi timp *individul ştie tot mai puțin* despre sensurile lumii înconjurătoare, el este *un însingurat*.

În acelaşi timp, pentru a putea comunica totuşi între ei, indivizii pun accent pe *semnele de recunoaştere exterioare*. Densitatea urbană este creatoarea modei, a parfumurilor, a hainelor, a maşinilor scumpe şi a altor obiecte de lux, străine lumii rurale, unde poziționarea indivizilor în structura socială se face mai puțin prin semnalmente exterioare cât prin *asemănare*, prin identitate comunitară unanim împărtăşită. Indivizii intră în legătură unii cu alții prin competiția scalei salariilor, a CV-urilor şi a pozițiilor ocupate la locul de muncă, în ierarhia prestigiului.

> „Suprapunerile dintre personalităţi şi moduri de viaţă diferite conduc la apariţia unor perspective relativiste despre viaţă şi o concepţie tolerantă asupra lumii, fapt care înclină să fie privit ca dovadă a raţiunii şi care conduce, mai departe, la secularizarea mai accentuată a vieţii."
> "Prezenţa în acelaşi loc a unui mare număr de indivizi, între care nu există legături emoţionale, dezvoltă spiritul de competiţie, atitudini de infatuare şi de exploatare mutuală.
> Pentru contracararea comportamentelor lipsite de răspundere socială [prin înstrăinarea reciprocă a indivizilor], societatea recurge la mijloace de control social formale. Ceasul şi semaforul sunt semne tipice ale felului în care este menţinută ordinea în lumea urbană." (Wirth, idem, apud. idem, p.193)

Fiind străini unii față de alții, alături de diminuarea capacității de înțelegere a contextului prin dezvoltarea comportamentelor excesiv egotice, indivizii devin *toleranți*. Pentru că singura problemă pe care individul şi-o asumă este propriul succes, individul tolerează orice altă manifestare externă care nu îi aduce atingere succesului personal. Toleranța este opusă *înțelegerii* şi *asumării problematicii colective*. Individul nu mai participă la viața comunitară care, oricum, este foarte mult diminuată şi restrânsă la varii grupări voluntare care îşi asumă probleme parțiale – ecologice sau sociale fără o localizare precisă, adică *internaționalizate* (vezi Green Peace sau Armata Salvării). În cele din urmă, cultura – prin accentele ei postmoderne – ajunge să confunde rațiunea cu toleranța, proclamând dezinteresul pentru valorile colective drept vârf al capacității de raționare umană. Dacă la aceasta adăugăm faptul că individul este un însingurat, cu personalitatea risipită într-o constelație de roluri puternic segregate, în contextul în care frecvența contactelor fizice este foarte ridicată, înțelegem aserțiunea lui Wirth, care arată că potențialul de dezordine – psihică, la nivel individual şi socială, la nivel colectiv - este foarte ridicat. Rezultatul este **societatea anomică** (Durkheim) şi **alienarea socială** (Marx).

3. Eterogenitatea

Eterogenitatea spațiului urban este cea de-a treia dimensiune a analizei propusă de şcoala de la Chicago.

Principala componentă a acestei dimensiuni este **mobilitatea socială foarte ridicată**. Cu cât oraşul este mai dezvoltat, cu atât oportunitățile din cadrul rețelei funcționale (profesionale) sunt mai multe şi deci, mobilitatea socială este mai ridicată. Oraşul devine o sumă de straturi sociale multiple, fiecare poziție în ansamblul rețelei funcționale antrenând şi un alt nivel de status. Diferenţierea socială devine tot mai sofisticată odată cu dezvoltarea oraşului (procesul de urbanizare). Pe de altă parte, mobilitatea socială foarte ridicată antrenează procese sociale şi psihice negative legate de *incertitudine* şi *insecuritate*. Cu cât mobilitatea este mai ridicată cu atât siguranța noului statut este mai redusă.

> „Individul nu aparţine ca atare nici unui grup. ...
> Datorită intereselor diferite care apar ca urmare a varietăţii vieţii sociale [urbane], individul devine membru într-o constelaţie de grupuri care pot fi divergente, fiecare dintre ele «funcţionând» prin raportarea doar la o parte din personalitatea individului ...
>
> În general, individul nu prea are ocazia să dobândească o perspectivă integrală asupra oraşului ca întreg şi cu atât mai puţin să-şi înţeleagă locul său în schema de ansamblu a acestuia.
> În consecinţă, citadinului îi este dificil să îşi dea seama de ceea ce „este în interesul său" şi să decidă în consecinţă, în raport cu multitudinea de discursuri care se îndreaptă [tot mai agresiv] înspre el." (Wirth, idem, apud. p.193)

Din perspectivă pshisociologică, individul devine membru al mai multor tipuri de grupuri în acelaşi timp. În nici unul însă, individul nu se regăseşte pe sine şi deci, nu se integrează deplin. *Vecinătățile*, ca sentiment de încredere între *străini care se cunosc* devin legături sociale tot mai slabe, crescând sentimentul de neîncredere şi psihozele urbane asociate.

Fiind dificil de fixat într-un grup de apartenență, comportamentul urban este greu predictibil. Nici unul dintre grupuri nu reprezintă decât interese disparate şi, adesea, arată Wirth, momentane. Comportamentul social devine *conjunctural*.

Deşi oraşul este un conglomerat al diversității, logica sa industrială şi instituțională **presează indivizii şi cultura urbană pentru nivelare şi standardizare** a aspirațiilor, conduitelor, oportunităților etc. Mai mult, perspectiva instituțională asupra omului este una de tip median, fiind interesată de eficiența numărului mare, standardul proiectat asupra individului fiind acela al **mediocrizării**. Mediocrizarea indusă de instituțiile industriale şi postindustriale este abordată în sociologia modernă prin problematica *raționalității limitate* (Boudon) şi a *robotului jovial* (W. Mills).

Societățile postindustriale - Spațiul social se privatizează

Caracteristicile spațiului social urban descoperite Şcoala de la Chicago sunt acutizate în societatea postmodernă, informatizată. Privatizarea, fragmentarea, anarhizarea spațiului social sunt dominantele negative ale noului context – ciberspațiu.

> "În timp ce modernizarea reprezintă mai degrabă un proces linear de diferențiere [socială], postmodernismul ... reprezintă o mutație [evoluționară] centrată pe re-diferențiere sau fragmentare. Realitatea socială devine un ansamblu de fragmente care se schimbă foarte repede şi care au o natură eclectică." (Loader: 123)

Autonomizarea individului, care din punct de vedere tehnic este un *succes*, din punct de vedere social, a capabilităților de socializare pare a fi o *exagerare*. Omul se înstrăinează de sine şi toate tipurile de *vecinătăți* prin intermediul tehnologiilor comunicării la distanță şi de creare a produselor prin intermediul computerului (care poate fi un PC sau orice alt mijloc de relaționare electronic-virtuală inteligentă, care conține micropocesoare, mijloace de comunicare la distanță etc.). Această fragmentare a spațiului social prin **recluziunea accentuată a individului** în spațiul său de lucru este componentă a *privatizării spațiului social*.

O altă componentă importantă a privatizării spațiului social este **creşterea puterii administrației computerizate dincolo de posibilitățile uzuale de control public** (Loader: 123). Una dintre cauze este reconfigurarea spațiului administrativ dintr-unul ierarhizat într-o rețea de structuri de tip fagure, în care fiecare componentă posedă autonomie organizatorică şi de conducere. Structurile administrative, private sau publice *se privatizează*, în sensul că ies de sub tutela unui for central, căpătând un spațiu autonom al intereselor şi autonomie decizională. Ele însele pot forma şi devine *rețele cu interese autonome sau de sine stătătoare.* Principala capabilitate a acestor structuri este *autoconconducerea* (self-steering) care, la rândul ei implică capacitatea de *auto-organizare* (self-organizing capacity). Vom discuta problema în prelegerea următoare.

Aceste două caracteristici transformă spațiul social într-unul premodern, în care gradul de coordonare social-globală era redus. Este aici una dintre aspectele paradoxului globalizării: integrarea produce dezintegrare şi aceasta pentru că informația, chiar dacă mai multă, nu produce cunoaştere în sine, decât dacă se întemeiază pe o conştiință socială (conştiința contextului şi responsabilitate morală). Însă, spre deosebire de spațiul premodern, individul şi organizațiile postmoderne *posedă autonomie şi au puterea de a restructura spațiul şi timpul* prin intermediul computerelor şi a rețelelor informatice. Procesul de descentralizare, corelat cu procesele de recluziune şi de „dezvrăjire a lumii" – de pierdere a semnificațiilor unificatoare ale lumii: a marilor mituri şi simboluri ale umanității – contribuie la **apariția fenomenului de anarhizare a spațiului social**. Procesul se poate desfăşura între anumite limite, mai mult sau mai puțin acceptabile.

Una dintre formulele sale mai puţin acceptabile se numeşte „*criptoanarhie*” şi se referă la asigurarea comunicării dintre indivizi şi organizaţii în aşa fel încât aceasta să nu poată fi înţeleasă de către agenţiile guvernamentale. Criptoanarhia vizează instaurarea unui regim al spaţiului tranzacţiilor libere la modul absolut. Ceea ce pierd din vedere susţinătorii acestei stări de lucruri este faptul că guvernele sunt, sau ar trebui să fie, agenţii ale interesului public. Libertatea absolută a tranzacţiilor prin codificarea lor ar antrena efecte perverse cu potenţial distructiv tot atât de mare.

Iată mai jos, descrierea noului spaţiu social de către Loader:

“Lumea nu mai este cuprinsă într-un mare spaţiu de semnificaţii unitare (the grand narrative). Lumea devine multicentrică, iar sentimentul colectiv că ne-am afla în centrul unui centru simbolic care să ne direcţioneze viitorul este pe punctul de a dispărea ...

Natura piramidal-ierarhică a administraţiei publice se schimbă într-o aglomerare de tip arhipelag a unor reţele de structuri ...

Guvernare de la centru este înlocuită prin auto-conducere (self-steering). Politica [mare] devine mai degrabă o chestiune de stil decât de conţinut.

Procesul de «dezvrăjire a lumii», deja promis de societatea modernă, invadează acum spaţiul organizaţional dominat de computer ...

Caracteristicile tehnice şi de administrare ale internetului (privind distribuţia informaţiei fără control centralizat, intrarea în reţea de noi actori în mod autonom ...) fac parte dintre noile caracteristici culturale ale spaţiului de relaţionare dintre organizaţii. Într-o anumită măsură acestea au o natură anarhică.

Normele şi valorile pieţei şi ale variilor sisteme [sau reţele] autonome sau ale indivizilor autonomi înlocuiesc valorile şi normele birocratice [tradiţionale]. ...

Datorită mijloacelor de comunicare computerizate spaţiul şi timpul au un impact mai redus asupra spaţiului organizaţional. Noile mijloace tehnice contribuie la derularea procesului numit de «comprimare a spaţiului şi timpului» ... Din punct de vedere cultural se înregistrează o tendinţă de a privilegia «spaţializarea timpului» faţă de cealaltă tendinţă de «anihilare a spaţiului de către timp» ...” (Loader: 123-124)
Pe marginea noului spaţiu social: de la *legăturile slabe* la *emulaţia pecuniară*. Pe de altă parte, consideraţiile Şcolii de la Chicago trebuie nuanţate, în sensul că densitatea, de pildă, are efecte negative asupra insului în măsura în care acesta nu este preluat de circuitele pieţei forţei de muncă. Găsindu-şi un loc de muncă insul se va integra *natural* în societatea urbană (ne referim la societăţile în care recompensarea şi organizarea muncii şi selecţia valorilor nu sunt distorsionate), prin intermediul competenţelor sale. Durkheim este primul sociolog care a lămurit acest aspect: armonia socială se poate reface, cel puţin parţial, prin integrarea funcţională a insului cu alte profesii, în cadrul întreprinderii, parte, a ceea ce Weber numeşte, *vocaţia*. Vocaţia nu este doar o realitate sociologică ci şi o realitate transpersonală, noologică, care trimite la capacitatea insului de a se realiza pe

sine doar dacă îşi dă măsura sa *pentru alții*, această dăruire urmând a fi recunoscută, în societățile aşezate, printr-un *salariu corespunzător* (în acord cu efortul – *dăruirea* respective). Pe de altă parte, sociologia urbană contemporană a remarcat existența unor aşa numite *legături slabe* („weak ties" - Granovetter[415]) care ar explica lipsa fricțiunilor şi chiar eficiența relațiilor sociale în spațiul urban, dincolo de preocupările profesionale ca atare, deşi nu sunt lipsite de legături cu acestea. Pentru Granovetter legăturile slabe sunt definite pur şi simplu prin *cunoştințe*, generate cel mai adesea de *prilejurile de socializare*, cunoscuții având funcția vitală de *punte între mai multe cercuri de relații tari*, unde prin relațiile tari înțelegem cercurile de prieteni ale cunoscuților. Chestiunea este atât de importantă încât Gladwell integrează relațiile slabe în fenomenul social al *punctului critic*[416] - moment când un fapt social minor devine fenomen de masă, chiar factor de civilizație.

În acelaşi timp însă, cele trei caracteristici ale spațiului urban (Wirth) ne trimit la problema *emulației pecuniare*.

Emulația pecuniară este parte a fenomenului numit *realitate diminuată* prin aceea că reduce *vecinătatea socială* la competiția posesiunilor.

---

415 „The overall social structural picture suggested by this argument can be seen by considering the situation of some arbitrarily selected individual-call him Ego. Ego will have a collection of close friends, most of whom are in touch with one another-a densely knit clump of social structure. Moreover, Ego will have a collection of acquaintances, few of whom know one another. Each of these acquaintances, however, is likely to have close friends in his own right and therefore to be enmeshed in a closely knit clump of social structure, but one different from Ego's. The weak tie between Ego and his acquaintance, therefore, becomes not merely a trivial acquaintance tie but rather a crucial bridge between the two densely knit clumps of close friends. To the extent that the assertion of the previous paragraph is correct, these clumps would not, in fact, be connected to one another at all were it not for the existence of weak ties …

It follows, then, that individuals with few weak ties will be deprived of information from distant parts of the social system and will be confined to the provincial news and views of their close friends. This deprivation will not only insulate them from the latest ideas and fashions but may put them in a disadvantaged position in the labor market, where advancement can depend, as I have documented elsewhere (1974), on knowing about appropriate job openings at just the right time. Furthermore, such individuals may be difficult to organize or integrate into political movements of any kind, since membership in movements or goal-oriented organizations typically results from being recruited by friends. While members of one or two cliques may be efficiently recruited, the problem is that, without weak ties, any momentum generated in this way does not spread *beyond* the clique. As a result, most of the population will be untouched." (Mark Granovetter, **The strength of weak ties: a network theory revisited**, în *Sociological Theory*, Volume 1, 1983, p.202.

416 Malcolm Gladwell, **The Tipping Point. How Little Things Can Make a Big Difference**, Back Bay Books, Little, Brown and Company, 2002, p.53 şi passim.



in his eye and a bunch of flowers in his hand. A perky character, one might say. Ambitious, policy-minded economists such as Lord Layard are no longer satisfied with raising the rate of employment.

But Lord Layard

Doing well is not enough: we also want to do better than our peers. This status anxiety runs deep

sult, but they also ex
its own sake. As wi
mandarins. Top Briti
to live longer than th
less of other differen
ing to the "Whiteh
have been monitorin
phreys and Bernards
To clamber up the
people slave away ni
the office. They gain i
of their free time. Bu
fice they also hurt an
their aspirations: th
their weekends to ke
ons that many peopl
less, if only others sl
such bargains cann
erally. On the contra
costly "arms races",
do not work harder
standing to someone
These races are m
just prestige. As Fred

Figure 12 The Economist 23dec06

Consecința este, în fapt, distrugerea vecinătăților. Vecinătatea este elementul/fenomenul prin care se exprimă viața comunitară în locuire, fiind caracterizată prin *relații mutuale de sprijin reciproc afectiv şi material*. Ideal tipic, dincolo de vecin este *străinul* iar dincoace de vecin este *ruda apropiată*. Vecinătatea face posibilă ordinea inclusiv în marile oraşe, acolo unde, cum arăta Jane Jacobs[417], străzile „au ochi", relaționarea socială, inclusiv cu străinii, devenind un „ balet social" – adică o delicată interacțiune (mediată de sprijinul reciproc al vecinătăților).

---

[417] *"The Uses of Sidewalks: Safety" from* The Death and Life of Great American Cities *(1961)* în Richard T. LeGates, Frederic Stout (eds.), **The City Reader**, Routledge, New York, 1997, p.103-108

De fapt, emulația pecuniară ilustrează fenomenul mai adânc, al reaşezării sociabilității umane dinspre paradigma altruismului reciproc, adică al *întrajutorării necondiționate* – componentă majoră a *vecinătăților*, înspre compararea agresivă a posesiunilor şi înfățișărilor. Inşii din *vecini* devin *înfățişați*, adică doar competitori. Sociabilitatea înfățişării sociale ne trimite şi la alte consecințe, din care cea mai serioasă este aceea a *închipuirii*. Insul care se *înfățişază cu lucruri în fața celuilalt* este şi, cu sau fără voia lui, *închipuit* pentru că își substituie socialitatea naturală – întemeiată pe *primire, ajutorarea necondiționată* (altruismul reciproc) cu o socialitate de fațadă, aceea a afişării simbolurilor de status.

4. Democrația clasică este înlocuită de rețele

Noile tehnologii impun un salt în tipologia comunicării umane. Aceasta din două puncte de vedere: este pentru prima dată în istoria umanității când o civilizație se reazemă în cvasitotalitatea proceselor sale interne pe tehnologie, în particular pe tehnologia comunicării şi totodată, este pentru prima dată când medierea comunicării prin intermediul maşinii angajează umanitatea într-o experiență socială aproape totală. Maşinăriile componente ale ciberspațiului nu sunt doar simple extensii ale unui simț particular, ci părți ale unui nou ansamblu social – ciberspațiul. Maşinile sunt, cu alte cuvinte, *creatoare* de realitate – realitatea virtuală care condiționează realitatea concretă, fizică. Pentru prima dată în istorie oamenii pot interacționa constant, pot construi structuri sociale, politice, militare, în afara contextului lor fizic. Implicațiile sunt profunde. De la redeschiderea problemei responsabilității umane – chestiune deschisă deja de procesul industrializării din secolele XVIII-XX pe seama popoarelor „primitive" şi, în general, pe seama a tot ce înseamnă cultură tradițională şi natură, până la aspectul construirii de realitate fizică în absența actorului. Tot pentru prima dată utopiile pot căpăta realitate. Absurdul poate căpăta realitate fizică prin aceea că *ideile fără localizare în nevoile locului* (utopiile), fără referențial în societățile şi culturile „tradiționale", pot fi construite totuşi de la distanță, prin intermediul rețelelor de interese ce stăpânesc marile rețele de comunicații (şi deci, puterea politică, militară, economică). Avem aici *paradoxul utopian,* adică expresia posibilităților de implementare în realitatea de zi cu zi, a unor concepții utopice, tocmai prin ocuparea/configurarea mai întâi a ciberspațiului – care, devine realitate virtuală utopică sau generatoare de utopii. Realitatea poate căpăta astfel, cu mult mai mare uşurință caracter disonant. Societățile sunt foarte uşor puse în fața faptului împlinit (a realității deja construite), prin viteza cu care deciziile se pot lua şi implementa (cu ajutorul rețelelor de comunicații globale şi deci, de dirijare a resurselor dintr-o zonă în alta). Societățile hiperinformatizate stau, din acest punct de vedere, sub alte tipuri de amenințări, cele mai importante fiind psihozele colective generate de decizii la care publicurile nu participă. Viteza de reacție a societății şi comunităților prin intermediul parlamentelor, adică viteza de reacție sistemelor politice reprezentative (democratice) este mult mai lentă decât viteza de lucru a rețelelor în stăpânirea cărora se află cea mai mare parte a ciberspațiului şi mai ales, punctele cruciale ale acestuia.

Prin reconfigurarea spațiului social, anume transformarea omului dintr-un individ liber, cu independență de *acțiune*, cu *intimitate* şi deci, cu *responsabilitate,* individul devine un

simplu *utilizator de sistem*, foarte probabil supravegheat fără consimțământul său în ansamblul rețelei care l-a înglobat. Spunem că situația socială a individului se rebarbarizează, *cetățeanul* – individul cu responsabilități şi cu atitudine în *cetate,* redevine un simplu muncitor, un *proletar egocentrat,* dominat aproape integral de sarcinile sale de producție şi de nevoile sale, e drept, extinse, de consum. Insul este subvalorizat, devenind o entitate cu utilitate politică şi de marketing (valoare de consumator) în noua societate de consum, „independența" lui fiind dată de posibilitatea de a efectua alegerea produsului din raft şi, tot ca tip de consum, a partenerului (partenerilor) de sex.

Globalizarea, din acest punct de vedere, chiar dacă reprezintă un colosal proces de unificare a *spațiului* comunicării, reprezintă, în fapt*, fragmentarea nemaiîntâlnită* a acesteia, a posibilităților de *re*cunoaştere socială.

Am reținut până acum că globalizarea antrenează o reaşezare importantă a centrelor de coordonare socială. Administrațiile şi capacitatea administrativă se fragmentează, se autonomizează, se „privatizează". Actul de administrare este condiționat de capacitatea de a dispune de resursele necesare integrării în circuitul ciberspațiului. **Fundamentarea actului decizional pe rețeaua informatică permite, pentru prima oară în istorie, micşorarea până la eliminare a distanței dintre decizia politico-administrativă şi acțiune. Decizia devine *eficace* prin conexiunea instantanee dintre dorința puterii şi rezultatul dorit.** Eficiența actului politic computerizat, sau mediat de computer, nu garantează însă şi conținutul de *adecvare* la realitate al respectivelor decizii. Acțiunea politică şi chiar efectele sociale ale sale sunt la distanță de un „enter" în raport cu decizia. Contextul acesta, care favorizează autonomiile locale, şi deci o mai bună guvernare a comunităților, suferă însă de pe urma unuia dintre cele mai interesante paradoxuri ale globalizării: **unificarea spațiului de comunicare în cadrul vastului ciberspațiu antrenează fragmentarea semnificațiilor comunicării**. Ne amintim că fenomenul devine posibil datorită erodării valorilor dominante unificatoare, prin „privatizarea" spațiilor şi a simbolisticii colective, prin diminuarea puterii suveranităților naționale etc.

Guvernarea în spațiul dominat de fluxul informatic devine mai mult decât oricând spațiul de acțiune al grupurilor de interese. Sunt autori (Stoker, Molenkpf etc.) care sunt de acord cu faptul că **era participării democratice a maselor a trecut, guvernarea reducându-se doar la jocul puterii, în acord cu logica unor interese dominante (în raport cu spațiul cibernetic).**

Timpul încapsulat şi noul regim al conceptului de putere

Temporalitatea socială este structurată pe verticală şi disipată într-o multitudine de centre de gravitație, după cum se destructurează „metanarațiunea administrativă" (administrația statului face loc unei pluralități de administrații). Dominația asupra timpului, inclusiv asupra timpului insului (deci asupra libertății sale). Timpul încapsulat, succesiunea unor temporalități verticale *privatizate*, fără legături unele cu altele, sau cu legături slăbite, este parte a fenomenului prin care **puterea este aceea de a produce efecte de interes** (în raport cu interesul) şi mai puțin **puterea asupra maselor.** Puterea asupra maselor se

sprijină pe conceptul de *legitimitate*, care implicit, nu poate fi decât *populară*, în timp ce puterea interesată (puterea de a produce efecte) **nu are nevoie de popor**, adică de legitimitate. La rândul său, legitimitatea presupune, după cum deja putem bănui, *insul ca cetățean*, adică insul cu conştiința contextului, cu dorința de a-şi depăşi doar satisfacerea propriilor necesități, care poate judeca lucrurile în perspectiva lor socială şi se implică în verbalizarea lor publică, chiar în soluționarea lor. Insul-cetățean se implică în viața publică direct, sau prin *delegarea* puterilor sale *parlamentului*.

În timpul încapsulat, insul este controlat de logica rețelelor care nu îi conferă acces decât, cel mult, la bunăstare personală (materială), reducând insul la un consumator-personalitate egotică şi hedonistă. Controlul timpului individual particular, dar şi al timpului social, în general, revine rețelelor. Controlul este mai mult o formulă de înregimentare într-un sistem oarecare decât un cadru de ordonare propriu-zisă, datorită fragmentării excesive a spațiului social, inclusiv a autorității şi a personalității.

Guvernarea, deci, redevine un spațiu privilegiat, ca înainte de revoluția franceză. Justificarea rebarbarizării spațiului politic este dată tocmai de fragmentarea spațiului social, creşterea exponențială a rolului cunoaşterii (sic!), elemente componente ale ciberspațiului.

Aşa de pildă, după John Mollenkopf, guvernarea este spațiul de acțiune predilect al „coalițiilor politice dominante" (dominant political coalition).
Rețeaua este un tip de **coaliție politică dominantă înțelegem o alianță pe termen lung structurată în jurul unor interese particulare, care are ca obiectiv câştigarea alegerilor, şi care posedă „puteri latente"** (preemptive power) **sau „sistemice"** (systemic power) **de organizare a spațiului politico-social** (Mollenkpf apud LeGates, p.265).

Puterea latentă se referă la capacitatea de a „produce rezultate" (adică de a impune voința) prin *capacitatea* de a acționa, soluționa probleme ce privesc societatea. (LeGates, p.276)
Puterea sistemică se referă la capacitatea de a mobiliza resurse importante în orice domeniu, dar mai ales în zona unor resurse private consistente sau a mass-media şi a creditului etc. astfel încât acestea să aibă impact (potențial sau actualizat) asupra responsabililor oficiali. Aceasta este condiționată de poziția ocupată în structura socio-economică. (Stone, C., 1980. "Systemic Power in Community Decision Making: A restatement of Stratification Theory", *American Political Science Review* 74(4): 978-90, p.979, apud LeGates, op.cit, p. 270, p.276).

Precizăm că obiectivul acestor coaliții este cât se poate de prozaic şi marchează trecerea omenirii informatizate din epoca idealismului eliberării maselor în epoca pragmatismului absolut centrat în exclusivitate pe imperativul puterii. Desigur, experiența nu este nouă, fiind de esență machiavelliană.

> Ne amintim de faptul că scopul clasei politice, la Machiavelli, este puterea în sine, iar nu eliberarea sau emanciparea poporului. Puterea ca şi

acțiune socială de interes public a fost restabilită odată cu Revoluția Franceză şi mai bine, odată cu Revoluția Paşoptistă ce a avut loc în toată Europa, când puterea, a fost repusă în slujba popoarelor. Aceasta a şi fost rațiunea dispariției marilor imperii şi apariția statelor naționale (ideal proclamat la 1848). Machiavelli arată că, pentru a putea guverna, clasa politică este de ajuns să „nu asuprească poporul". Poporul nu este ceva pentru care trebuie să lupți, pentru că nu ai de ce să ți-l asumi, să îl iubeşti. Poporul este baza guvernării şi cea mai bună tehnică de guvernare este teama. Teama este întreținută atât prin gesturi politice dure cât mai ales prin negarea accesului poporului la cunoaştere:

"Dorința de cucerire [sau de putere] este în adevăr un lucru foarte firesc şi foarte obişnuit, iar aceia care pot să-i dea curs şi care o fac vor fi întotdeauna lăudați sau, oricum, nu vor fi dezaprobați; atunci însă când nu au putința şi totuşi vor să întreprindă cuceriri cu orice chip, greşesc şi merită să fie dezaprobați." (Machiavelli, **Principele**, Editura Mondero, Bucureşti, 1998 p.20)
Notăm aici centrarea Principelului pe putere nu pe omul peste care guvernează. Principele ajunge astfel să guverneze peste *nu* pentru *societate.*

"... Dacă oricine va putea să-ți spună adevărul, respectul care ți se cuvine va scădea.
Prin urmare, un principe prudent trebuie să urmeze o a treia cale, alegându-şi în stat sfetnici înțelepți, dându-le numai acestora dreptul de a-i spune adevărul şi numai în legătură cu lucrurile despre care el îi întreabă şi nu privitor la altele. El trebuie să-i întrebe despre toate chestiunile şi să asculte părerile lor, apoi să hotărască singur, după cum socoteşte el; atât față de cei cărora le cere părerea, cât şi față de fiecare în parte, el trebuie să se poarte în aşa fel, încât aceştia să-şi dea seama că, cu cât vor vorbi mai liber, cu atât vor fi mai bine văzuți; afară de aceştia însă, principele să nu dea nimănui ascultare, să ducă la înfăptuire ceea ce a hotărât şi să fie perseverent în hotărâri." (Machiavelli, idem, p.82-83).
*Acest pasaj este ilustrativ pentru faptul că politicianul de tipul Principelui dispreţuieşte insul de pe stradă. Principele se înjoseşte dacă comunică cu cetățeanul (*ruperea comunicării politice dintre cei doi conduce la dispariția calității insului de pe stradă de a fi cetățean sau la imposibilitatea transformării acestuia în cetățean – adică în ins cu conştiință şi cu participare socială şi politică la viața comunității). *Vezi mai jos guvernarea prin rețele, în special caracterul netransparent al acestora, fapt cu certă trimitere machiavelliană.*

Revenind la situația politicului postmodern, descoperim, iată, ceea ce am numit rebarbarizarea spațiului public, care începe prin întoarcerea politicii la tehnici de guvernare prerenascentiste. Rebarbarizarea apare, deocamdată, ca o soluție în fața scăderii eficienței mecanismelor de guvernare consacrate. Coalițiile şi rețelele sunt mai

mobile, răspund mai repede la stimulii exteriori, aceşti stimuli putând să coincidă cu probleme publice presante. Ceea ne îngrijorează este faptul că raţiunea de a fi a acestor actori politici este interesul ca atare iar nu spaţiul public. Este ceea ce teoria globalizării numeşte „privatizarea spaţiului public."

Chestiunea este şi mai evidentă în cazul analizelor spaţiului politic prin intermediul aşa numitei „teorii a regimurilor" – *regime theory*. Teoria regimurilor este ilustrată prin studiile lui Gerry Stoker, Clarence Stone, Harold Wolman din Statele Unite, din ultima decadă a secolului XX.
Viaţa politică, arată aceşti autori, este dominată de anumite *regimuri* care au ca interes exclusiv puterea. Regimurile sunt constituite din asociaţii informale, fără o structură ierarhică clară, care, precum coaliţiile politice dominante, sunt structurate în jurul unor interese dominante, indiferent de compoziţia ideologică a grupărilor ce o compun. Ideologiile îşi pierd din importanţă în faţa îndeplinirii obiectivelor date de interese.

Regimul poate fi definit ca fiind „o grupare informală dar totuşi stabilă cu acces la resurse instituţionale care îi permit să deţin un rol important în luarea deciziilor ce ţin de guvernare" (Stone, 1989 *Regime politics: Governing Atlanta, 1946-1988*. Lawrence: University of Kansas Press, p.4 apud LeGates, op.cit, p. 272). Principalul element în raport cu care se stabileşte scopul acţiunii politice este **fezabilitatea** sau şansa de succes. Din nou, aproape nimic ideatic aici. Totul este judecât după criterii de eficienţă, nici măcar după criterii ideologice. Dacă acţiunea este remuneratorie în raport cu interesele care mişcă gruparea, atunci ea va fi realizată.

Teoria regimurilor rescrie practic, teoria clasică a puterii, elaborată de Max Weber. Aceasta pentru că, în timp ce la Max Weber, puterea politică este interesată de impunerea unei voinţe asupra altui actor, pornind de la o bază legitimă de tip popular şi în cadrul statului – singura instituţie legitimă pentru gestiunea puterii la scară generală, în epoca postmodernă centrul de gravitaţie nu mai este poporul ci interesul particular. Actorul puterii încetează să mai fie guvernul, statul sau întreprinzătorul cu girul societăţii – al statului, ci *reţeaua*. Reţeaua nu mai are nevoie de legitimitate populară, adică de consultarea electoratului şi a parlamentului pentru a acţiona. Guvernarea nu mai are nici un motiv (cetăţeanul, interesele lui) pentru a da socoteală, deci pentru a fi transparentă. Ceea ce contează este managementul imaginii în faţa publicului, ca acesta să tolereze urmărirea intereselor. **Reţeaua nu mai are nevoie de legitimitate pentru că nu mai are nevoie de transparenţa mecanismului democratic pentru a-şi justifica deciziile.** Ori transparenţei deciziei, dimpreună cu *coparticiparea* cetăţenilor la luarea deciziei sunt caracteristici intrinseci ale democraţiei. Reţeaua pentru a funcţiona nu are nevoie decât de spaţiul fizic al echipamentelor ce asigură comunicarea la distanţă, nu de spaţiul popular. Politica se poate face acum la nivelul al patrulea de relaţionare socială, când publicul este pe deplin manipulat sau, cel puţin neştiutor (ne reamintim relaţia socială cuaternară).
De altfel implicaţiile rebarbarizării spaţiului politic trec dincolo de aspectul imediat, al fragmentării şi autonomizării deciziei. **Decizia devine invizibilă şi ezoterică**, se face în afara publicului dinlăuntrul unui complex de superioritate faţă de **public.** Cum guvernarea politică este prin excelenţă şi locul concentrării cunoştinţelor despre realităţile sociale, ocolirea publicului în actul decizional antrenează implicaţii vaste în spaţiul

comunicării publice. Fără a se datora neapărat sau exclusiv lor, guvernarea rețelelor este contemporană cu extinderea la o scară fără precedent a „tehnicilor de comunicare" care servesc în primul rând *înfățișarea* candidatului. Viața publică se despiritualizează şi se mediocrizează, începând cu pregătirea individului pentru intrarea în viața publică[418], de la nivelul curriculei şcolare şi sfârşind cu modelele de distracție promovate de massmedia. Individul modern, proclamat *cetățean* de revoluțiile franceză şi americană ale secolului al XVIII-lea şi de revoluțiile europene paşoptiste, este un ins liber prin *implicare* în treburile cetății în cadrul unei comunități libere, numită *națiune*. Limitarea frământărilor publicului doar la gestul de consum, prin ceea ce este îndeobşte cunoscut drept „societate de consum", antrenează degradarea condiției cetățeneşti şi general umane, la ceea ce Wright Mills numea, încă din anii `60 ai secolului XX, la starea de „robot jovial", care are două spații de interes: locul de muncă şi consumul propriu. Discursul politic şi social redescoperă *gnozele*[419] care fuseseră rezolvate pentru mentalul colectiv european tocmai de marea reacție creştină de la începutul primului mileniu. Omul de la putere, prietenii şi slujitorii săi, oameni de afaceri, consilieri şi analiştii politici, sunt singurii care au acces la adevărul social, recapătă configurații cvasimagice. Numai ei ştiu, numai ei cunosc, numai ei sunt în măsură să ia decizia.

Puterea regimurilor se întemeiază pe un principiu social relativ nou, anume pe capacitatea de a avea „efecte sociale" ("power expressed through social production"). Puterea redefinită astfel se referă la *manevrabilitatea politică* (capacity to act), la *puterea de a* ...

---

418 Integrarea individului în viața publică are loc prin intermediul profesiei. Învățământul, din această perspectivă, ar trebui să aibă o componentă vocațională puternică, care să pună în acord structura de personalitate a copilului cu tipologia muncilor şi cu interesului public. Este interesant că acest mecanism de integrare socială, care oricum are puteri limitate în sensul că profesia nu poate gestiona coerent tot spațiul social, este în mare suferință în curricula şcolară din România, indiferent de nivelul de învățământ, chiar la aproape 20 de ani de la declararea prăbuşirii regimului comunist.

419 Referindu-se la gnostici, Victor Kernbach arată în **Dicționarul de Mitologie Generală** (Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p.205-206): „Fideli ai unei mişcări de ideologie [para]religioasă care, apărută spre sfârşitul secolului I e.n., s-a dezvoltat, divizându-se în câteva tipuri de secte (ebraice, creştine sau provenind din religiile asiatice), formate în sec. II-V; gnosticii şi-au conceput o doctrină de filosofie religioasă întemeiată pe gnosa inițierii secrete în înțelepciunea absolută şi pe refuzul oricăror forme de absolut, propuse de orice religie; astfel, gnosticii şi-au asumat realizarea unui presupus umanism absolut ce se poate elibera de toate formele instituționale mediatoare (de pildă, biserica) ..."
De asemenea, în concepțiile gnostice, „lumea este produsul răului şi este posedată de demoni şi spirite rele, nefiind creația lui Dumnezeu; de altfel lumea este mai mult o iluzie, ceva neterminat, dominat de Yahve, demiurgul evreilor, a cărui creație s-a erodat." (**Encyclopaedia Britannica 2002, Deluxe edition, CD-rom**)
Gnosticul este înrudit de aproape cu un alt model cvasireligios, cu magicianul. Magicianul *invocă* spiritele. Gnosticul o face prin *cunoaşterea* ridicată la rangul de credință supremă. Este o dovadă de orgoliu nemăsurat. Preotul creştin nu este decât un mijlocitor între revelația divină care nu este *invocată* ci, *se arată* celor pregătiți să o primească, adică celor iubitori şi smeriți. Reacția bisericii creştine la gnoză a fost imediată şi s-a întins pe mai multe secole, marcând dezvoltarea cuprinzătoare corpusului teologic creştin scris.

(power to) şi mai puţin prin *puterea asupra* (power over). Puterea ca şi capacitate de a produce efecte sociale depinde de: deţinerea de informaţii strategice privind tranzacţiile de interes, capacitatea de acţiune pe baza acestor informaţii şi de controlul asupra resurselor aferente.

Revenind, trăsăturile grupărilor ce constituie regimul sunt următoarele:

- posedă o bază instituţională, fapt care le asigură un fundament de plecare pentru putere. Această bază instituţională este de fapt zona lor iniţială de control;
- coordonarea în interiorul grupării este informal şi fără să existe o structură de comandă evidentă;
- regimurile nu acţionează în baza unei ierarhii formale şi nu sunt structurate pe baza unei competiţii deschise interne;
- acţiunea politică este multifocalizată şi cu multiple centre de control;
- compoziţia grupării este foarte diversă, cuprinde atât organizaţii guvernamentale cît şi neguvernamentale – în felul acesta guvernele îşi schimbă centrul de greutate al acţiunii politice dinspre electorat înspre satisfacerea intereselor grupurilor ce posedă resurse;
- principalul cadru de acţiune al grupărilor ce se constituie în regimuri politice este *reţeaua*. Reţeaua se întemeiază pe cooperarea diferitelor interese, cooperare care generează în cadrul grupării relaţii de solidaritate, mutualitate şi încredere. (cf. LeGates, p. 272-273).

Legea de fier a oligarhiei devine cadrul natural de derulare a spaţiului politic. Masele sunt vor fi în mod constant „trădate" de oligarhia ajunsă la putere[420]. Reţeaua este, prin excelenţă, guvernare „fără de popor", deci are ca regulă părăsirea intereselor pe care

[420] **IRON LAW OF OLIGARCHY**
First defined by German sociologist Robert Michels (1876-1936), this refers to the inherent tendency of all complex organizations, including radical or socialist political parties and labour unions, to develop a ruling clique of leaders with interests in the organization itself rather than in its official aims. These leaders, Michels argued, came to desire leadership and its status and rewards more than any commitment to goals. Inevitably, their influence was conservative, seeking to preserve and enhance the organization and not to endanger it by any radical action. Michels based his argument on the simple observation that day-to-day running of a complex organization by its mass membership was impossible. Therefore, professional full-time leadership and direction was required. In theory the leaders of the organization were subject to control by the mass membership, through delegate conferences and membership voting, but, in reality, the leaders were in the dominant position. They possessed the experience and expertise in running the organization, they came to control the means of communication within the organization and they monopolized the public status of representing the organization. It became difficult for the mass membership to provide any effective counterweight to this professional, entrenched, leadership. Michels also argued that these inherent organizational tendencies were strengthened by a mass psychology of leadership dependency, he felt that people had a basic psychological need to be led. *Sursa*: Online Dictionary of the Social Sciences, http://bitbucket.icaap.org/dict.pl?term=IRON%20LAW%20OF%20OLIGARCHY

pretind că le reprezintă (atunci când au nevoie de această percepţie publică, întrucât, după cum vom vedea, reţea guvernează fără să aibă vizibilitate publică).

O altă consecinţă interesantă a guvernării prin reţele este transformarea democraţiei într-un conglomerat de dictaturi localizate, geografic sau pe zone de activitate, în funcţie de interesul care le pune în funcţiune. Aceste conglomerate de interese stăpânesc arealuri sociale în raport cu care nu prea au de dat socoteală, decât, în unele situaţii, acţionarilor majoritari (care nu sunt majoritari în toate cazurile – cazul aşa numitor „super-voting shares" care domină o bună parte din cele mai mari companii europene dar şi de aiurea fără să aibă majoritatea acţiunilor[421]) etc. De aceea spunem că spaţiul social se rebarbarizează. Spre deosebire de Evul Mediu, unde relaţiile feudale aveau două centre foarte puternice: Papalitatea şi credinţa catolică – centru spiritual şi relaţia de suzeranitate-vasalitate – care reglementa comportamentul între supuşi şi cei mai puternici, reţelele sunt *dereglementate*. Insul postmodern „proprietar" de reţea nu crede în ceea ce numeşte „metanaraţiune" – stat, patrie, Dumnezeu şi deci, nu are relaţia socială ancorată în vreo spiritualitate colectivă. Excentrarea insului depăşeşte, iată, chiar cadrul medieval (unde insul nu era excentrat în raport cu comunitatea, dimpotrivă, cum am văzut.)

5. Informatizarea spaţiului mondial - beneficii

Există elemente pozitive ale globalizării informatice, în raport cu logica sistemului mondial. Globalizarea informatică apelează la tehnologii care pot fi dezvoltate relativ independent de nivelul integrării în logica sistemului mondial modern (periferie, semiperiferie, centru). Tehnologiile informatice apelează în special la *vitalitatea nativă* a popoarelor şi la un nivel *suficient de dezvoltare a educaţiei* care să cultive respectivele

---

[421] Super-voting shares – acţiunilor cu greutate sporită, se referă la capacitatea deţinătorilor acestor acţiuni de a avea o pondere neobişnuit de mare în controlul asupra companiei chiar dacă nu are majoritatea acţiunilor. Câteva exemple sunt familiile care controlează Porsche, Fiat, Boygues, Viacom, Ford, Wrigley, VW, Google, etc. Sistemul acţiunilor „super-voting" implică existenţa un sistem dual de control, realizat din două cercuri concentrice; la „exterior" avem masa acţionarilor iar la „interior" avem pe cei câţiva, care controlează efectiv compania în virtutea supraponderării puterii acţiunilor deţinute. „Dual voting shares are designed to assure investors that a known group of managers will control the company indefinitely."

„VW [grupul Volskwagen – dominat de familiile Porsche şi Piëch] has a 20% stake in Scania, a Swedish truck and engineering group, which has two classes of voting shares, one with ten times as many votes as the other. Thanks to these super-voting shares, VW has 35.3% of the votes in Scania. In other words, the Porsche and Piëch families will also control Scania, thanks to an economic stake in the firm of a mere 2%. ...
Some of the best-known North American companies use dual-class shares. The Ford family may no longer own the company – it has a slender 3.75% of the shares – but nobody can doubt who is in control. When the firm went public in 1956 the family's shares were converted into a special class that is guaranteed 40% of the voting power, no matter how many ordinary shares are in issue." (*Sursa:* The Economist*,* 17-23 martie 2007, articolul **Our company right or wrong**, p.75-76).

calități. Inteligența individuală cultivată (educată) şi inteligența socială – abilitatea de a exploata capitalist inteligența (capitalul de pornire al unei afaceri software este adesea minimal) devin factorii cheie ai dezvoltării. Astfel, societăți care au pierdut o bună parte din startul economic pot beneficia de industrii software care pot ridica, cel puțin la nivelul unor *enclave* (spații social-economice cu un status şi venituri mai ridicate decât restul societății, relaționate mai mult sau mai puțin eficient şi vizibil cu restul societății) nivelul de viață pentru o parte din membrii societății. În timp, aceste industrii ar putea genera efecte de relație[422] suficient de puternice pentru a ridica social şi economic restul

---

422 „Din punctul de vedere al lui Hirschman, **dezvoltarea societății depinde de existența în interiorul acesteia a unei *cantități critice* de relaționări semnificative între diverse componente sociale şi economice.** Unul dintre cele mai importante sectoare este cel productiv. Aici, spune Hirschman, se găsesc elementele capabile să invite noi *operatori* să înceapă *noi activități*. Este vorba în special de acel tip de sector, tipic pentru fiecare societate, care este capabil să genereze o reacție investițională în lanț. In economia concretă acest proces sau efect de relație se manifestă prin apariția unui nou tip de *output* (produs, întreprindere, ramură economică) pe baza unui *input* anume (produs, întreprindere, ramură economică).

Menționăm că teoria lui Hirschman cu privire la efectele de relație pleacă de la observațiile sale asupra *monoeconomiilor*, privind economiile care inițial au fost axate pe un sortiment foarte limitat de produse destinate exportului, şi care încearcă să îşi diversifice oferta atât pentru piața internă şi pentru cea externă. Cu alte cuvinte, care caută să se dezvolte.

Autorul distinge pentru început, două tipuri de relaționări – efecte de relație:

- ***relaționări regresive*** (*backward linkages):* care generează investiții puțin complexe din punct de vedere tehnologic şi care se adresează creşterea capacităților industriei primare (de regulă de tip extractiv sau agricol),
- ***relaționările impulsionante*** (*forward linkages):* care generează investiții în sectoarele care sporesc în mod semnificativ capacitățile de dezvoltare ale industriei primare prin apariția altor industrii şi servicii (idem, p.65).

Încurajarea industriilor de substituire a importurilor este rezultatul unor ***relaționări de stimulare a consumului*** (*consumption linkages*). Hirschman precizează însă că efectele relaționărilor care stimulează consumul nu sunt totdeauna pozitive. Astfel, acestea pot distruge industriile tradiționale locale fără să încurajeze apariția sau diversificarea altora. In acest caz, efectul stimulării consumului poate fi „dezvoltarea subdezvoltării".

Procesul prin care sunt încurajate industriile din infrastructura economiei primare (de tip *input*) sau ale capacităților secundare (de tip *output*) este rezultatul unor ***relaționări de stimulare a producției*** (*production linkages*).

O altă relaționare importantă este cea ***fiscală*** (*fiscal linkages*). Este cazul impulsionării dezvoltării socio-economice prin mecanisme de redistribuire a veniturilor către sectoarele care asigură cel mai bine creşterea economică.

Cea mai fericită situație este aceea în care relaționările centrate pe consum, pe producție şi pe fiscalitate sunt prezente cu aceeaşi tărie, în acelaşi timp. Însă, în majoritatea situațiilor analizate de autor, între aceste relaționări apar rivalități şi decalaje, conducând la efecte defavorabile economiilor şi societăților respective. Aşa, de pildă, economiile unor țări ca Brazilia sau Columbia, axate pe cultivarea cafelei pentru export (monoeconomii) nu au dezvoltat la un nivel corespunzător sistemul de relaționare fiscală pentru redistribuția veniturilor obținute din exporturi către alte sectoare economice, critice pentru dezvoltare. În acest fel *economia* marilor producători de cafea a rămas în afara restului economiei naționale, lipsind-o pe aceasta din urmă de principalul motor de creştere. Inabilitatea autorităților în a stabili sistemul de prelevare

societății. Societatea respectivă poate intra astfel direct într-o „epocă multimedia” în care ceea ce contează sunt în special sunt abilitățile în descoperirea noilor frontiere ale utilității virtuale (legate de software).

În acelaşi timp, rețelele informatice asigură comunicarea instantanee şi lărgeşte spațiul social de comunicare scrisă-verbală (chiar şi comunicarea prin gestică prin aşa-numitele *emoticon-uri* şi prin alte codificări grafice-text). Putem spune, aşadar, că ciberspațiul *democratizează* spațiul comunicării prin crearea de oportunități de comunicare directă şi de informare. Pentru prima oară în istoria umanității informarea factuală este potențial *nelimitată*.

6. Massmedia şi Globalizarea

Definiție şi considerații introductive

Massmedia se referă la ansamblul tehnicilor şi conținuturilor de comunicare de masă, de tip audio-video, în care inițiativa conținutului mesajului aparține *emițătorului*.

Emițătorul se poate interesa de preferințele publicului, în special în cazul posturilor radio-tv comerciale, dar numai consultativ şi la nivel de medie a gusturilor, fără a intra într-un proces de consultare efectivă, cu semnificație pentru public şi constantă cu audiența.
În acelaşi timp, în cazul mediei publice, conținutul acesteia depinde în foarte mare măsură de nivelul de cunoaştere şi de idealurile intelectualilor care o conduc, dar mai ales de calitatea relației dintre aceştia şi clasa politică care aprobă tacit sau explicit finanțarea discursului mediei publice.

(impozitările) şi nepriceperea lor de a investi sumele rezultate generează, de aceea, dezechilibre economice.

Pe de altă parte, societatea în care guvernanții se pricep să impoziteze, dar nu ştiu să încurajeze investițiile, este marcată, arată Hirschman, de existența unui aparat birocratic supraponderal, ineficient şi excesiv, de importuri de consum foarte mari şi de investiții nefolositoare, nesemnificative din punctul de vedere al eficienței economice. Totodată, când guvernanții sunt preocupați de dezvoltarea economiei, dar se dovedesc ineficienți în stabilirea sistemului de taxare, cresc inflația şi datoria externă.

Comparând perspectiva sa cu teza neomarxistă a dezvoltării subdezvoltării, Hirschman demonstrează că teza respectivă ignoră relaționările şi efectele perverse ale subdezvoltării. In cazul țărilor cu decolare economică interminabilă şi tot mai costisitoare, monoeconomia de export nu reuşeşte activarea adecvată a relaționărilor fiscale, ci doar fixarea relativă a capitalului străin în *enclave* relativ dezvoltate tehnologic față de restul țării, fără legături pozitive cu restul economiei.”
– R. Baltasiu, **Sociologie economică şi teoria elitelor**, Facultatea de Sociologie şi Asistență Socială a Univ. Buc, 2003, p.23

Spaţiul şi sistemul massmedia. Publicuri

Spaţiul massmedia se referă la publicul care este informat şi la publicul de unde se extrag informaţiile. Massmedia, este prin aceasta, o activitate socială. Fiind o activitate socială efectuată la scara publicurilor, activitatea de informare implică mai mult ca oricând responsabilitatea celor care se ocupă cu aceasta. Publicul ţintă poate fi orice grupare de oameni care justifică derularea pentru ea a procesului de informare. Publicul ţintă poate fi un grup oarecare de consumatori de emisiuni de divertisment sau poate fi un guvern care trebuie „făcut să înţeleagă" un anumit mesaj de politică externă, etc. *Publicul ţintă* poate coincide sau nu cu publicul de extracţie a informaţiilor. *Publicul de extracţie* este constituit din orice grupare de oameni care poate „produce" informaţii de interes pentru publicul ţintă. Instanţa care decide ce este de interes şi ce nu este *massmedia*, mai exact comanditarii massmedia. Comanditarii pot fi proprietarii unor produse a căror vânzare trebuie impulsionată sau pot fi guverne care doresc modificarea climatului social şi politic din altă ţară (al cărei public este grupul ţintă).
Sistemul massmedia este constituit din ansamblul mijloacelor tehnice prin care se culeg, se procesează şi se difuzează informaţiile. Suportul logistic pentru efectuarea unor transmisii internaţionale, de la cazare până la aparatura de transmisie prin satelit fac parte din sistemul massmedia. Reporterii, cameramanii, camerele de luat vederi, faxurile, reportofoanele, birourile, telefoanele, dar şi tehnicile prin care informaţia este procesată, eventual „reorientată" (i se schimbă mesajul prin schimbarea accentelor), fac şi ele parte din sistemul massmedia.

Difuzarea tradiţională şi difuzarea de masă a informaţiei

Componentele difuzării tradiţionale sunt cartea şi tradiţiile populare.
Vectorii de difuzare principali ai informaţiei tradiţionale sunt şcoala, familia şi biserica.
Fixarea informaţiei tradiţionale are loc prin intermediul *conştiinţei colective*, a conştiinţei umanităţii (cultura intelectuală „mare") şi apartenenţei la comunitate (tradiţiile, cutumele care definesc cultural un spaţiu comunitar dat).

Componentele difuzării informaţiei moderne sunt în special massmedia şi internetul.
O primă deosebire faţă de difuzarea tradiţională apare în ceea ce priveşte *vectorii de difuzare* care dezinstituţionalizează. Responsabilitatea difuzării trece de la şcoală, familie şi biserică în zona mass-mediei şi a internetului (componenta de difuzare digitală massmedia prin computerul personal). O singură instituţie a supravieţuit modernizării spaţiului social, în calitate de sursă de ordine socială: locul de muncă. Locul de muncă, prin profesie şi prin diviziunea funcţională a muncii este principala sursă de solidaritate socială (deci sursă morală) în societate, încă de acum aproape două sute de ani, în societăţile dezvoltate. În societăţile moderne, profesionalizarea este unul dintre cei mai importanţi factori de socializare. Paradoxul societăţii contemporane este că între calitatea cu totul deosebită a informaţiei profesionale, în care stă ordinea tehnologică a lumii şi calitatea informaţiilor difuzate prin massmedia apare o distanţă tot mai mare, în care spaţiul privat este invadat de kitch, vulgaritate şi violenţă.

Massmedia şi riscul mediocrităţii

De asemenea, aşa cum am arătat şi în definiţia de mai sus, comunicarea de masă este destinată, de regulă, *mediei* publicului ţintă. Aici constă şi uriaşul potenţial de *mediocrizare socială* pe care îl are massmedia. Mediocrizarea socială se referă la procesul de depotenţare spirituală prin banalizarea, desacralizarea, ignorarea din spectrul limbajului folosit de media a simbolurilor, tradiţiilor şi miturilor pe care se întemeiază infrastructura social-spirituală a societăţilor. Depotenţarea spirituală este dăunătoare în special pentru categoriile sociale care au ieşit de sub protecţia culturii scrise, a cărţii, adică a proceselor cognitive *constructive* şi *potenţatoare*, unde pentru a avea acces, individului i se cere să depună un efort de cultivare a personalităţii sale. De asemenea, sensibilă faţă de procesul de depotenţare spirituală sau de mediocrizare socială este acea categorie socială care nu are asigurată satisfăcător protecţia din partea *comunităţilor primare*, de tipul familiei sau al grupurilor de rude, de prieteni, apropiaţi. În absenţa centrării individului pe valorile *energetismului personalităţii* (Motru) şi a protecţiei de tip *familial* (prin fixarea modelelor de compasiune, mutualitate, solidaritate etc.), individul intră în câmpul sărăcit de valori al massmedia. Acesta, în special în cazul mediei comerciale, având ca finalitate doar impulsionarea actului de consum, care este foarte sărac în semnificaţii reale şi abundent în pseudovalori. Ori reducerea omului de la caracterul de *fiinţă* cu personalitate la cel de *persoană nevoită* antrenează procese de depotenţare spirituală şi, pe de altă parte, scăderea coeziunii sociale în special la nivelul grupurilor sociale sensibile – cum sunt tinerii, în special, care nu au depăşit etapa consolidării *socializării primare*.

Massmedia şi realitatea imaginată (spaţiul virtual)

Massmedia poate avea acoperire locală, regională, naţională, globală. Vorbim de globalizarea massmedia prin extinderea acoperirii de către anumite tipuri sau formate de emisiuni, sau de către unele posturi de radio şi de televiziune, la scara întregii lumi. Media a cărei extensiune a marcat decisiv procesul de globalizare, contribuind la derularea unor procese politice majore, este televiziunea din ultimii douăzeci de ani.

Trebuie precizat că expansiunea massmedia este paralelă cu explozia informaţională şi informatică din ultimii douăzeci de ani ai secolului al XX-lea, fiind contemporană cu apariţia computerului personal, a faxului, a maşinii de copiat pentru birou şi a telefonului internaţional direct. Până atunci, societăţile erau spaţii de comunicaţii naţionale, care comunicau între ele prin intermediul guvernelor (al ministerelor de externe) şi care acopereau anumite zone din lume, prin emisiuni de radio, susţinute tot cu bani publici (fiind tot extensie a politicilor naţionale, gestionate de ministerele de externe şi de serviciile de informaţii). După 1980, calculatorul s-a „vulgarizat”, adică a devenit accesibil tuturor celor interesaţi. A urmat o revoluţie rapidă, care a permis omului de rând acces la magistralele informaţionale ale lumii, tot aşa cum modelul T de la Ford, în 1908, a permis clasei muncitoare accesul la autostrăzi, la timp liber, contribuind astfel la alungarea definitivă a spectrului comunismului din lumea civilizată.

„Din anii ’80 în Occident a început să se manifeste o importantă tendinţă de deregulare [descentralizare] a sectorului de comunicaţii, în paralel cu procesul de privatizare a sectorului utilităţilor publice. În bună parte, fenomenul a avut în special o motivaţie tehnologică, însă componenta ideologică a ieşit la iveală în anul 1984 când, Statele Unite, au impus INTELSAT să accepte competiţia în domeniul comunicaţiilor internaţionale prin satelit pentru a permite scăderea costurilor acestora. A urmat [afacerea lui] Ted Turner prin întemeierea Cable News Network (CNN) în 1978, afacere luată la început în zeflemea de rivalii săi prin denumirea lui drept «Chicken Noodle News». Apoi, în Marea Britanie, Corporaţia Rupert Murdoch a înfiinţat serviciile de televiziune prin satelit SKY [în 1989], pentru ca imediat în Europa serviciile televiziune prin cablu şi satelit să înregistreze o creştere explozivă. Alte tehnologii, precum aparatul video de înregistrat, faxul şi computerul personal, s-au dovedit a avea o fantastică forţă de pătrundere oriunde lumea a avut bani să le cumpere, circulaţia informaţiei peste frontiere marcând un salt fără precedent odată cu globalizarea economiei.” (Taylor, p.50)

Problema este că din momentul în care publicul a avut acces la fluxul de informaţii, acestea au suferit două mutaţii: prima se referă la scăderea constantă a calităţii actului de informare, pentru că s-a „multiplicat” şi procesul de identificare, culegere şi prelucrare a informaţiei – **înmulţirea „culegătorilor” de informaţii destinate publicului**; cea de a doua mutaţie este dată de **multiplicarea derutantă a cantităţii** de informaţie. Informarea de masă este aproape sinonimă acum, la aproape patruzeci de ani de la „revoluţia media” din anii ’80 cu lipsa de înţelegere, aproape cu ignoranţa. Fiind atât de multă şi atât de diversificată, adesea difuzată doar din considerente de consum (la limită chiar prin manipulare prin marketing) sau din motive politice (manipulare politică), massmedia a contribuit decisiv la erodarea universului discursurilor tradiţionale unificatoare ale societăţilor, relativizându-le sau desconsiderându-le direct, **limitând astfel, paradoxal, tocmai baza de înţelegere a mesajelor care circulă în lume**. Aceasta pentru că, în ciuda progresului tehnologic, cheile de decriptare, de înţelegere a mesajelor, oricare ar fi natura acestora, sunt modelate de tradiţie prin intermediul grupurilor de apartenenţă, adică a comunităţilor (relaţii mutuale, faţă la faţă, întemeiate pe cultura de substrat).

Revenind la trecut, trebuie observat că, deşi massmedia nu a devenit decât în ultimii ani o componentă a spaţiului informatic, adică a ciberspaţiului, ea a precedat cu câteva decade instituirea, chiar şi parţială, a unui spaţiu virtual – spaţiul media, în lume.
Instituirea spaţiului virtual în lume, adică globalizarea discursului massmedia, a devenit posibilă odată cu apariţia primilor sateliţi de comunicaţie şi cu apariţia televiziunilor de ştiri non-stop (CNN este prima televiziune de acest tip, apărută în 1978), odată cu extinderea fără precedent a unor formate relativ standard şi unificate pentru emisiunile de divertisment.

De ce alăturăm massmedia spaţiului virtual?
Din punct de vedere tehnic, este limpede că televiziunea digitală se serveşte de spaţiul virtual, generat de computer, pentru a procesa imaginea. Massmedia este similară cu conceptul informatic de multimedia – adică integrarea semnalului audio-video, indiferent

de suport (semnal tv, video, DVD, audio etc.) pe calculator, sau pe orice mijloc de stocare-comunicație de date care conține procesor informatic.
Dar cel mai important aspect al chestiunii este că, de la apariția primelor ziare moderne, în Anglia secolului al XIX-lea, massmedia a *reconstruit spațiul public* ori de câte ori l-a adus în discuție. Massmedia *subliniază*, *scoate din context*, *pune în alte contexte* informația aşa încât spațiul social la care face referire nu mai este cel real, din teren, ci acela al reporterilor, al politicilor editoriale ale ziarelor, posturilor de radio şi televiziunilor care au comandat reportajele sau emisiunile respective. Acest fapt nu este neapărat unul negativ. Pentru a înțelege, adeseori avem nevoie de a pune lucrul, până atunci neînțeles sau „invizibil”, într-o altă lumină, adică în alt context, să îl asociem cu alte lucruri, etc. Manipularea spațiilor semnificative este însă un gest de mare răspundere socială pe care, până la apariția massmedia, îl aveau numai şcoala (cu ajutorul cărții tipărite), biserica şi familia. Acum instanțele care au căpătat acest drept sunt mult mai multe şi adesea, ascultă de alte imperative decât cele ale şcolii, familiei sau bisericii. Massmedia poate servi foarte bine interesul public după cum, prin „vandalizarea” spațiului simbolic colectiv, îl poate deservi grav. Cu atât mai grav cu cât discursul media, care se adresează adesea simțualității, şi deci este mai uşor de perceput decât discursul clasic (mediat de carte sau de relaționarea cu aproapele), scurcircuitează atât autoritatea simbolică a şcolii, cât şi pe cea a familiei şi bisericii.

Concluzii. Paradoxurile globalizării

- Extinderea la dimensiuni colosale a posibilităților de comunicare dintre indivizi antrenează accentuarea proceselor anomice de însingurare şi de anarhie
- Informatizarea şi corolarul ei în sfera puterii – distribuția nelegitimată de societate a aduce democrația într-un punct critic, aspect anunțat de anarhizarea birocrațiilor odată cu proliferarea centrelor de putere.

1. **Rebarbarizarea spațiului social.**
    a. Individul modern devine „primitivul modern”. Extinderea cuprinderii comunicării şi instantaneizarea sa antrenează scăderea „înțelegerii semnificative” a realității, prin erodarea „discursurilor dominante (unificatoare)” ale societăților, adică diminuarea credințelor, miturilor pe care se întemeiază rețeaua socială. Latura socială a cetățeanului, care se implică cu responsabilitate în treburile cetății, adică are acces la cunoaştere şi la sensurile lumii se diminuează până la dispariție. Individul devine un însingurat dependent şi supravegheat de computer (relațiile sociale cuaternare, adică relațiile supravegheate de şi în ciberspațiu).
    b. De asemenea, rebarbarizarea spațiului social priveşte spațiul administrativ şi politic. Accesul la dirijarea instantanee a resurselor prin intermediul ciberspațiului reconfigurează accesul la putere, „privatizează” accesul la putere. Orice grupare sau persoană cu suficiente resurse pentru a construi o rețea de comunicare prin care se pot dirija resurse are acces la putere. Accesul la putere „se privatizează”, scapă de sub tutela „suveranității” publice, naționale etc. Societatea nu mai este

guvernată *de facto* de parlamente, ci de *rețele*. Rețelele sunt grupări de interese care au ca singur obiectiv puterea. Accesul în rețele se face după reguli informale, netransparente, cvasioculte, şi cuprinde persoane şi grupări care au putere de a modifica spațiul social pornind de la un suport instituțional legitim. Resursele sociale sunt dirijate de rețele iar nu de voința publică, prin intermediul parlamentelor. Latura politică a cetățeanului se diminuează. Individul nu trebuie să fie decât un executant satisfăcut cu munca sa. Politica civilizată se machiavelizează, adică redevine la consacrarea sa preiluministă, de început de secol XVI.

2. **Fragmentarea spațiului social.** Fragmentarea spațiului social este în strânsă legătură cu rebarbarizarea spațiului social. Fragmentarea sensurilor şi a administrării spațiului social. La scară geopolitică, politicile barbarizează societățile, etnicizându-le conținuturile culturale. Noțiunea de națiune, ca masă nemasificată de cetățeni, adică grupare mare de oameni cu aceleaşi idealuri şi cu aceeaşi conştiință teritorială, culturală etc., dispare în favoarea grupurilor întemeiate pe conştiința înrudirii de clan, de trib, în plus, lipsite de voință istorică. Națiunile fără voință istorică devin doar fragmente de înrudiți etnic. Se etnicizează. Este fenomenul etnoglobalizării (Bădescu, Smith).
3. **Mediocrizarea spațiului social.** Dispariția marilor idealuri, concentrarea omului pe munca (falsul pragmatism), multiplicarea fantastică a accesului la informație, multiplicarea centrelor de putere (rețelele) cu acces la controlul massmedia şi presiunea deosebită asupra capacităților de înțelegere, culegere şi procesare a informației de către media, deopotrivă cu caracterul comercial al informării, antrenează procesul degradării calității informării. Paradoxul societății contemporane este că între calitatea cu totul deosebită a informației profesionale, în care stă ordinea tehnologică a lumii şi calitatea informațiilor difuzate prin massmedia apare o distanță tot mai mare, în care spațiul privat este invadat de kitch, vulgaritate şi violență.

7. Mass Media şi globalizarea – câteva principii de funcțiune

Limitări paradigmatice

Mass-media este, în acelaşi timp, parte a procesului de globalizare, actor şi promotor al globalizării.

Ca şi fenomenul mai general al globalizării, mass-media este vectorul unor fenomene cu totul noi şi interesante, care pun societățile şi, omenirea civilizată, în general, în fața unor provocări deosebite.

Cea mai importantă se referă la fractura dintre cultură (ca şi cadru de cultivare a spiritului) şi civilizație (axată pe consumul material).
Mass-media se află la întrepătrunderea acestei falii având, teoretic, de ales în a micşora distanța dintre aceste două aspecte ale culturii (cultura propriu-zisă şi civilizația

materială) sau de a exploata tendința naturală a insului mediu de a se complace într-o stare de *indiferență cognitivă*.

Starea de indiferență cognitivă este de mare importanță pentru că nevoia omului pentru a şti este suplinită nu prin perfecționarea tehnicilor cunoaşterii ci prin stimularea excesivă a simțurilor, mesajul media făcând apel la scene de violență, sexualitate sau consum pentru a ține captiv insul în cadrul mesajului.

Insul este bombardat cu informație fără să fie încurajat să aibă capacitatea de înțelegere a mesajului şi a contextului aferent. El devine *captiv* mesajului transmis de către media. În ciuda aparentei diversități de emițători, oferta media este limitată de gusturile şi interesele redactorilor şi „modelelor" transmise.

Mai mult, media difuzează informații prin excelență factuale, faptul descris fiind adesea lipsit de conținut, deci de substanța sa specifică.

Scoțând lucrurile din context, punând accent pe iluzoriu, mass-media **este parte a proceselor deculturative – care deconstruiesc structurile de solidaritate colectivă**.

O altă cale prin care mass-media contribuie „natural" la deconstruirea acestor structuri de stabilitate identitară este **transformarea relativ arbitrară a insului obişnuit în model**. Reprezentarea publică asupra ordinii sociale este astfel distorsionată (criteriile după care anonimul respectiv devine „vedetă" media sunt, adesea, la limita bunului simț). Singura legitimitate de înfățişare a unui ins care este ales să apară la televizor sau în presă este criteriul de selecție al celui care-l recrutează. Şi totuşi, *el* este înfățişat publicului cu *drept* de *a spune* publicului, de a comenta situații, deci cu *dreptul de a propune o nouă realitate*. **Mass-media defineşte realitatea ridicând brusc statusuri (inşi numiți *vedete*) pe baza unor criterii care, în ciuda aparențelor, nu sunt populare ci țin de *popularizarea unui mesaj*.** Media nu este populară, în sensul de a fi democratică, ci vulgarizează, adică alege inşi şi mesaje pe care le ridică, după criterii oarecare, la rangul de model. **Este pentru prima oară în istorie când inşii care pot să nu aibă nimic de comunicat lumii au la dispoziție instrumente cu care se pot înfățişa drept comunicatori acesteia**. Singurul filtru este competența profesională a redactorilor şi insuficientele criterii de stabilire ale consumului de media (criterii strict comerciale, care măsoară comportamentele induse nu nevoile reale ale publicului).

Criteriul de scoatere în evidență a inşilor şi informațiilor are în vedere rațiuni comerciale şi, în special, țintele grupărilor care dețin mijloacele de informare. Pe de altă parte, chiar atunci când media justifică modelele lansate în spațiul public prin „asta se cere", se ignoră faptul că tot media a creat aşteptarea respectivă prin cultivarea unei specii de spiritualitate joasă, cu expectații în zona iluzoriului (personalitatea prefabricată)[423], în

[423] Ion Ungureanu, **Paradigme ale cunoaşterii societății**, 1990, şpalt, p.66-67: „Un efect important al socializării anticipative a fost pus în evidență de *Thomas Luckmann* sub denumirea de *identitate prefabricată*. Aceasta desemnează procesul prin care socializarea anticipativă este realizată nu prin raportarea grupului de apartenență şi a celui de referință, ci printr-o instanță

acord cu centrarea mesajului pe informația de senzație, lipsită de semnificația contextului, fără importanță cognitivă. Privitorul este luat în considerare în special ca şi când ar fi un *ins fără scop*. Scopurile le furnizează media prin aşa numitele modele sau fenomene „tari" (cool), „trendy" etc.

În felul acesta, mesajul media are o utilitate socială redusă, arată Taylor, fiind mai degrabă *infotainment* decât cunoaştere (vezi mai sus). Informația capătă aproape exclusiv funcție manipulativă, personalitatea insului fiind redusă la calitatea consumator cu comportamente orientabile după legile marketingului şi ale psihologiei reclamei sau ale psihologiei politice.

Paradigma în care se aşează mass-media privind omul pare a fi aceea că insul îşi manifestă caracterul de ființă socială prin manipularea rapidă a propriilor contexte şi stări (porniri) care sunt, de regulă, orientate spre consum. Insul devine un amalgam de stări, de regulă jucăuşe, veşnic disponibil, în special pentru „senzații tari", şi, în consecință, greu de ancorat într-un context anume.

Cuvântul din media dacă nu informează cu adevărat, se constituie însă într-o masă foarte voluminoasă de enunțuri, un verbiaj conglomerat. Problema este că, în acord cu ipoteza SAPIR-WHORF limbajul are un rol foarte important în formarea gândirii. Limbajul poate structura gândirea prin transmiterea şi cultivarea structurilor cognitive. Difuzând elemente ale limbajului cu componenta cognitivă slăbită sau situată pe un palier cu conținuturi inferioare, mass-media induce fenomene cu implicații de o gravitate încă insuficient înțelese, în special asupra tinerilor încă neformați, generând ceea ce Thomas Luckmann numeşte *personalități prefabricate*, cu „conținuturi utile social" reduse.

„**Language is Thought: The Sapir-Whorf Hypothesis:**

> … linguists Benjamin Lee Whorf and Edward Sapir, suggest that the kind of language someone employs determines the nature of that person's thinking. …

«neutră» de socializare, cum este mass-media. Prin mass-media se transmit modele de personalitate care integrează valori şi norme specifice unor grupuri mai mult sau mai puțin incoerente şi inconsistente. Nici vedeta de cinema, nici omul politic sau cel de afaceri nu prezintă valorile unui grup, ci propriile valori şi norme, lăsând însă impresia că reuşita lor socială este consecința directă a însuşirii unor valori specifice unor grupuri sociale. Aceste valori devin, astfel, repere ale aspirațiilor sociale, dar fiindcă tânărul nu le poate experimenta concret, ele capătă funcțiilor unor *[pseudo]mituri*. ...

Identitatea personală spre care aspiră tânărul nu mai este rezultatul unui proces de autorealizare a propriei personalități, ci simplă adaptare mimetică la un «model în carne şi oase». «Copierea» modelului este cel mai adesea imposibilă, ceea ce face ca «aparențele» să fie luate ca «realitate». În acest fel, scrie Luckmann, «problema identității prefabricate nu constă atât în faptul că ea este orientată spre un viitor incert, ci că acest viitor este conceput în termenii unor stereotipuri derivate pe care individul nu le experimentează personal în fiecare etapă a socializării sale.» [T. Luckmann, **Life/world and social realities**, London, Heinemann, 1983, p.116]."

The first, and milder, statement suggests that language tends to *influence* the way people in a given culture understand and experience the world.

The more extreme proposition suggests that language actually *determines* how people think about the world …

The nature of the categories in which information is stored has an important effect on social relationships." (Robert Feldman, **Social Psychology. Theories, Research and Applications**, McGraw-Hill Book Company, 1985, p.112-113)

"We dissect nature along lines laid down by our native languages. The categories and types that we isolate from the world of phenomena we do not find there because they stare every observer in the face; on the contrary, the world is presented in a kaleidoscopic flux of impressions which has to be organized by our minds—and this means largely by the linguistic systems in our minds. We cut nature up, organize it into concepts, and ascribe significances as we do, largely because we are parties to an agreement to organize it in this way—an agreement that holds throughout our speech community and is codified in the patterns of our language […] all observers are not led by the same physical evidence to the same picture of the universe, unless their linguistic backgrounds are similar, or can in some way be calibrated."

— (*Language, Thought and Reality* pp. 212–214) - http://en.wikipedia.org/wiki/Sapir-Whorf_hypothesis.

O altă trăsătură specifică media zilelor noastre este caracteristica sa de *specie de cultură insistentă*, care construieşte importanța unui eveniment prin maniera în care este prezentat, care, la rândul ei, are ca principal element de susținere *insistența*, până când publicul ajunge să creadă că prezentarea sistematică a unui mesaj este sinonimă cu adevărul şi reprezentativitatea.

Media are şi limitări tehnologice. Acestea se referă cel mai adesea la (mesajul tv.):

- reducerea realității la unghiul captat de cameră, cameraman, procesat-filtrat de echipa redacțională;
- realitatea este, inevitabil, superficială; camera nu surprinde decât aparența pe care o *dramatizează* pentru a atrage atenția (a menține atenția);
- rareori mesajul media surprinde contextul, fiind adeseori redus la comentarii *live* dar care este sincronizat doar tehnic cu derularea evenimentelor, redactorul însuşi neavând înțelegerea sau posibilitatea surprinderii reale a fenomenului difuzat.

Partea a II-a

Fenomenul offshore în lumina doctrinei "tax justice"

I Ce este offshore-ul? Fenomenul offshore şi dimensiunile sale. Proporția fenomenului

Vom examina fenomenul de offshore în lumina teoriei managementului strategic. Di această perspectivă offshore-ul este un mecanism de obținere de profit prin reducerea cheltuielilor fiscale. El apare ori de cate ori o companie, de regulă o multinațională, alege între cele trei strategii de reducere a cheltuielilor – reducerea cheltuielilor cu forța de muncă, cu resursele şi a celor fiscale – pe cea care implică opțiunea pentru reducerea cheltuielilor fiscale. Înțelegem, iată, că într-o primă accepție, în esența sa, offshore-ul este un fenomen de evitare a impozitării prin crearea de companii offshore, adică plasate în afara ariei, a țării sau statului în care compania de bază şi-a realizat profiturile şi und ear trebui să fie impozitată. Offshore-urile sunt un fenomen din umbra sistemului mondial modern, sunt chiar umbra lui, aşa cum trupul este umbra psihologică a sufletului, în viziunea marelui psiholog elvețian, Jung. Offshore-urile sunt efecte de intersecție a cel puțin trei fenomene: multinaționalele de tip postmodern, elitele economice ultramaterialiste şi ultracosmopolite, clase politice cu orientare extravertită, opuse celor cu profil autocentrat, adică centrate pe interesul propriilor popoare pe care le guvernează. Oridecâteori o multinațională întâlneşte fisuri (loopholes) fiscale şi o clasă politică dispusă, la rândul ei, să folosească acele fisuri în coaliție cu elite economice extrovertite, adică fără de "suflet național", se crează o situație de offshore virtual. Ponderea offshore-urilor în lumea noastră este una de proporții uriaşe, iar incidența lor este planetară, încat efectul lor afectează echilibrul lumii şi securitatea viețuirii popoarelor din lumea subdezvoltată. De aceea este imposibil să discutăm despre securitatea internațională şi regională fără de referiri la offshore-urile al căror dinamism este copleşitor. În conformitate cu analizele lui Duncan Campbell, offshore-urile se formează cu o rată de circa 150 000 pe an. "Dacă în anii 70 erau circa 25 de paradisuri fiscale (tax havens), acum sunt circa 63, jumătate dintre ele fiind protectorate britanice sau foste colonii. Doar în Marea Britanie, evitarea impozitării este estimată la o valoare între 25 şi 85 miliarde lire stterline" (http://www.globalpolicy.org/socecon/tncs/2004/0921taxhavens.htm).

Offshore-ul - un indicator al degradării morale a economiei mondiale

Ce indică offshore-ul ? Mai întâi, acesta este un indicator tragic al gradului de teribilă degradare morală a economiei mondiale. Nu căutarea bogăției este problema gravă într-o economie, ci obținerea ei prin « hoție », prin forma degradată a acelei hoții din familia degenerată a pungăşiei, adică băgarea mâinii în punga altuia, ba încă mai grav, în punga săracului, fiindcă cei pungăşiți astfel sunt cei din zonele periferiale, din lumea a treia,

aceea a subdezvoltaților, a înmfometaților, a celor pentru care banii astfel pungășiți (subtilizați din impozite) înseamnă permanentizarea sărăciei, a mizeriei, a subviețuirii. Aşa să fie oare ? Chiar aşa de mare este partea extorcată prin mecanismul offshore-ului, încat să ne îngăduie asemenea accente critice spre virulență ? Ne-o spun cifrele, ne spun marii specialişti ai chestiunii. Iată ce lămuriri ne aduce un specialist de talia lui Duncan Campbell : « Miliarde de lire sterline, destul pentru a acoperi avuția de bază şi nevoile de educație ale țărilor în curs de dezvoltare ale lumii, sunt absorbite prin companiile de offshore şi prin paradisurile fiscale... » ("Billions of pounds, enough to pay for the entire primary health and education needs of the world's developing countries, are being siphoned off through offshore companies and tax havens, according to a body formed to expose the offenders") (ibidem). Prin urmare, ceea ce se extorchează de către marii bogați ai acestei lumi, care se înfățişează lumii drept elite, categorii cu maniere alese, când de fapt în subsolul acestor maniere este crasa pungăşie, cea mai urâtă dintre apucăturile omeneşti: a băga mâna în punga săracului, a necăjitului aflat la strâmtorare şi în incapacitate temporară de a-şi proteja punga. Fiindcă offshore-ul asta înseamnă: a băga mâna în punga săracului, căci taxele sunt tocmai ceea ce se pune în acea pungă pentru trebuințele celor mulți şi necăjiți. Înțelegem cat de gravă este degradarea elitelor economice ale planetei de vreme ce-şi fac o vocație nu din a mări bunăstarea celor mulți, ci din a-i stoarce şi de ultimul ban, de cel menit cheltuielilor pentru sănătate, infrastructură etc. Putem spune, alături de învățătura unui sociolog, precum Max Weber, că offshore-ul este un indicator al degradării moralei economice şi al recesivității economiei capitaliste sănătoase din sistemul lumii moderne, adică al unei economii care aduce după sine sporirea valorilor raționalității, bunăstarea generală, progresul civilizației şi al demnității sub semnul gloriei lui Dumnezeu. Acest tip de economie se află într-o gravă recesivitate, de vreme ce marile transnaționale îşi fac din offshore, principalul lor mechanism de realizare a profitului. Asta arată că un economist şi sociolog de talia lui C Stere a avut dreptate atunci când a profetizat sporirea în lumea modernă nu a puterii economiei care aduce bunăstare popoarelor, ci sporirea puterii "lăzii de fier" a Occidentului, care aduce parasitism la scara elitelor, mizerie şi animalizare la scara popoarelor, declin moral la scara culturilor, diminuarea potențialului de creativitate a acelor culturi. Să repetăm cuvintele unui specialist de înaltă moralitate în această chestiune precum este Duncan Campbell: "Aid organisations are alarmed that money which should be used for building the infrastructure of the poorest countries is being hidden in havens by corrupt politicians and multinationals exploiting tax loopholes".

II Offshore-ul şi economia mondială

cat reprezintă activele offshore la scară mondială?

Din activele economiei mondiale actuale, "cele deținute offshore ating o valoare de circa 11,5 miliarde dolari SUA, iar venitul anual pe care aceste active l-ar putea mijloci se ridică la 860 miliarde dolari SUA; taxele neplătite ca rezultat al acestor fonduri deținute offshore ar putea depăşi 255 miliarde dolari SUA în fiecare an", aflăm dintr-un raport britanic. În Raportul elaborate de către "Tax Research Limited pentru Tax Justice Network/UK se menționează că din datele BIS (The Bank for International Settlements), o instituție controlată de către bănci (care furnizează informații şi date despre bănci), reiese că "în iunie 2004 depozitele bancare offshore au totalizat circa 2,7 miliarde din

cele 14,4 miliarde cat a reprezentat totalul depozitelor bancare pe acea lună. Aceasta înseamnă că circa 1/5 din totalul depozitelor este deținut de companiile offshore" (sursa: http://www.bis.org/). Datele au fost confirmate de către BIS, se precizează în raportul indicat (vezi: http://www.taxjustice.net). Într-un raport publicat de către Boston Consulting Group (BCG), în raportul asupra avuției mondiale (Global Wealth Report) for 2003, BCG estimează totalul deținerilor de depozite cash şi de garanții (holdings of cash deposits and listed securities) ale HNVIs (world's high net-worth individuals) la 38 de miliarde care se distribuie pe regiuni geografice de origine (din care provin aceste venituri) după cum urmează :

Continent	Total wealth $ trillions	Probable amount in offshore $ trillions [4]
North America	16.2	1.6
Europe	10.3	2.6
Mid East and Asia	10.2	4.1
Latin America	1.3	0.7
Total	38	9.0

Sursa: http://www.taxjustice.net
(*These figures exclude real estate, non-financial assets and privately owned businesses).*

"Există un al treilea val de estimări, se spune în acelaşi raport, asupra valorii activelor lichide (liquid assets) deținute offshore. Datele publicate într-un raport de către filiala (arm) de cercetare a grupului de consultare globală al lui McKinsey & Company, arată că, estimativ, capitalul financiar global deținut offshore s-a ridicat la 118 miliarde dolari SUA în 2003. În raport cu tipurile de active acesta era structurat astfel"[424]:

[424] "Whilst it might appear hard to reconcile the McKinsey figure for deposits with that of the BIS, it should be noted that McKinsey's figure apparently includes the balances banks owe to each other which are not included in the BIS data quoted earlier. This means that the BIS data is a reflection of the sums held by individuals, nonbanking corporations and trusts and is therefore more ccurate for these purposes. The ratio of cash to total financial assets has, according to McKinsey's, ranged between 3.3 to 3.85 over the past 4 years. An average of 3.5 would seem reasonable. Applying this average to the BIS offshore holdings yields a figure for total financial assets held offshore amounting to $9.45 trillion. This provides a third estimate within the range $9 to $10 trillion. However, this estimate does not include real estate and other tangible assets, the ownership of private businesses held offshore, or other intangible assets such as the rights to receive royalties and licence fees. No one can be sure of the precise value of these assets, so use a

Asset type	Value $ trillions	percent of total
Quoted Equities	32	27
Private bonds	30	26
Gov't bonds	20	17
Bank deposits	35	30
Total	118	100

Sursa: http://www.taxjustice.net

III Venituri şi pierderi datorate averilor offshore

Venituri din averile offshore (Income from offshore wealth)
Venitul din posesiunile offshore vor înregistra creşteri cu 7-8 procente anual, se spune în acelaşi raport. "Cele 11,5 miliarde dolari US investiți cu o rată de 7,5 procente aduce venituri de circa 860 miliarde dolari US pe an. Aceasta este o măsură rezonabilă a venitului adus de investițiile offshore în fiecare an" (http://www.taxjustice.net).

Pierderile de taxe pe venituri offshore (Tax lost on offshore income)
Pierderile de taxe la nivelul celor 860 miliarde dolari USA deținuți offshore ating praguri teribile. "Revista Forbes, se menționează în acelaşi raport, arăta pentru 2004 că rata marginală medie de impozitare pentru o persoană care câştiga 100 000 euro anual este de 37,5 procente". Această cifră ne ajută să estimăm pierderile din taxe "dat fiind faptul că o parte dintre active ar fi fost investite într-un mod care ar fi implicat taxări care altfel au fost retrase din plățile efectuate". Pe baza unei rate calculate prin estimări, autorii raportului ajung la concluzia că pierderile totale de venituri din taxe (overall tax loss) ating 30 de procente, ceea ce înseamnă că la cei 860 de miliarde US dolari deținuți offshore se pierd taxe în valoare de 255 miliarde anual ca urmare a deținerilor de active offshore (http://www.taxjustice.net).[425]

IV Offshore-ul în lumina teooriilor managementului strategic

Strategiile "onshore" vs. strategiile "offshore"
Vom examina în următoarele nouă teme fenomenul offshore din perspectiva teoriei managementuluii strategic. Strategia se referă la planificarea unor acțiuni îndreptate către atingerea unei ținte prestabilite. Conceptul de strategie este utilizat în

---

modest estimate that they would add no more than $2 trillion to the value of offshore holdings (which in view of the value of real estate may well be very modest indeed). This provides the basis for our estimate that the value of assets held offshore lies in the range of $11 - $12 trillion. We consider this to be a conservative estimate" (sursa: http://www.taxjustice.net).

[425] This estimate does not include tax losses arising from: tax competition; corporate profit-laundering

diverse contexte, cum ar fi cel militar ori economic. Nu dorim să insistăm asupra diverselor contexte în care strategia este folosită. Surprindem, cu toate acestea, o definiție dată strategiei din perspectiva teoriei jocului: “O strategie, în teoria jocului, este o succesiune de activități şi reacții care determină un comportament într-un joc ori o situație de afacere.”[426]

“În teoria jocului, strategia jucătorului, într-un joc ori într-o situație de afacere, este un plan de acțiune pentru oricare dintre situațiile ce-ar putea apărea; aceasta determină comportamentul jucătorului.”[427] Acelaşi lucru se întâmplă şi la nivelul unei organizații din mediul de afaceri, situație în care decidenții trebuie să stabilească un plan de acțiuni pe termen lung care să urmărească îndeplinirea a două categorii de obiective general valabile, şi anume:

- Minimizarea şi chiar eliminirea factorilor de risc care ar putea influența negativ activitatea organizației;
- Maximizarea beneficiilor şi, deci, implicit, a rezultatelor organizației.

Jucătorul este organizația, în timp ce strategia “jucătorului” este cea care determină comportamentul organizației. Mediul competitiv şi cerințele consumatorilor sunt cele care influențează comportamentul organizației. Acest tip de comportament se referă la complexul de activități şi reacții ale organizației la influențele din mediul intern (organizațional) şi extern (mediul de afaceri).

Decidenții planifică acțiuni prin care factorii de risc din mediul intern şi din cel extern al organizației sunt minimizați şi chiar eliminați iar beneficiile potențiale sunt maximizate astfel ca activitatea în cadrul organizației să genereze avantaje competitive.

Organizația este avantajată competitiv ca urmare a „strategiilor, îndemânărilor, cunoştințelor, resurselor sau competențelor care disting o afacere de cea a competitorilor săi.”[428]

Organizația caută să-şi maximizeze beneficiile prin exploatarea unor asemenea îndemânări, cunoştințe, resurse sau competențe în scopul obținerii unor avantaje competitive în mediul de afaceri. O serie de organizații încearcă şi, în parte, reuşesc să-şi maximizeze beneficiile prin utilizarea unor strategii „offshore”. Acest fapt presupune „mutarea” unor afaceri în aşa-numitele paradisuri fiscale („tax heavens”) cu scopul de a minimiza efortul fiscal. Altfel spus, o serie de acțiuni ale organizației sunt îndreptate către minimizarea costurilor fiscale. Strategiile „offshore”, în acest context, sunt, prin urmare, strategii cu un caracter preponderent fiscal.

Promovarea unei strategii organizaționale generează costuri financiare dintre care putem aminti *costurile cu investițiile*, dacă este vorba, spre exemplu, de dezvoltarea de noi capacități de producție ori *costuri cu forța de muncă*, dacă strategia organizațională presupune angajarea de personal.

O categorie aparte de costuri financiare o formează cheltuielile de natură fiscală.

---

[426] ***Wikipedia – The Free Enciclopedia***. Sursa: http://en.wikipedia.org/wiki/Strategy_(game_theory)
[427] Ibid.
[428] Sursa: strategis.gc.ca, Glossary of Financial Terms – C, Source: http://strategis.ic.gc.ca/epic/internet/insof-sdf.nsf/en/so03148e.html

O firmă poate decide, de exemplu, să-şi vândă produsele pe o piață nouă. Aceasta din urmă poate fi reglementată de legi fiscale care să genereze costuri importante pentru organizație.

Suntem, aşadar, în fața a două categorii de opțiuni strategice. Într-o primă situație, firma decide să urmeze un anumit set de acțiuni, care ar urma să genereze o majorare importantă a costurilor fiscale. Dacă firma optează pentru unul sau mai multe mecanisme de evitare a creşterii cheltuielilor fiscale, spunem c-a ales o strategie de tip „offshore".

Într-o a doua situație, firma urmează un anumit set de acțiuni care nu generează costuri fiscale suplimentare importante. Parametrul fiscal, în acest caz, nu joacă un rol dominant. Strategia organizațională, în acest context, este una de tip „onshore".

Distingem, aşadar, ***două categorii de strategii organizaționale***, şi anume:

- ***Strategii "offshore"*** în care parametrul fiscal joacă un rol dominant. Organizațiile care apelează la un asemenea tip de strategie sunt, în general, companiile care sunt confruntate cu costuri însemnate de natură fiscală. Scopul strategiei offshore este acela de minimizare a costurilor fiscale prin "mutarea" unor unități de afacere ori înființarea unor companii de tip "offshore" în aşa-numitele "paradisuri fiscale".
- ***Strategii "onshore"*** în care parametrul fiscal nu este unul dominant.

V Strategiile "offshore" şi "paradisul fiscal"

Conceptul de "offshore". Paradisul fiscal ("tax haven")

Acest termen presupune o jurisdicție care oferă un cadru de reglementare specială în vederea atragerii investițiilor din afara granițelor[429]. „Offshore" se referă şi la „instituția financiară care îşi oferă serviciile persoanelor domiciliate în afara jurisdicției țării în care această entitate este organizată."[430]

Conceptul de „offshore" are la bază şi termenul de „paradis fiscal" („tax haven"). Anumite țări îşi stabilesc propriile zone „offshore" ca fiind arii de aplicabilitate a unor legi fiscale care avantajează investițiile din afara granițelor acelei țări. Mai mult decât atât, chiar țări întregi pot fi considerate de către altele ca fiind paradisuri fiscale.

Iată definiția „paradisului fiscal" („tax haven") dată de autoritatea fiscală americană:

„Un paradis fiscal este o țară care pune la dispoziție un mediu fără impozitare ori cu un nivel scăzut de impozitare. Statele Unite sunt considerate ca fiind „paradis fiscal" de către alte țări. În anumite jurisdicții offshore regimul redus de impozitare este destinat entităților care sunt organizate în țară, având toate operațiunile desfăşurate în afara țării."[431] („A tax haven is a country, which provides a no-tax or low-tax environment.

[429] Vezi ***Internal Revenue Service, US Department of Treasury***, Sursa: www.irs.gov/businesses/small/article/0,,id=106572,00.html
[430] Ibid.
[431] Ibid.

The U.S. is considered a tax haven by some countries. In some offshore jurisdictions the reduced tax regime is aimed towards entities organized in the country with all operations occurring outside the country.")

Putem vorbi, aşadar, despre ***doi parametrii de manifestare a zonelor „offshore"***, şi anume:

- ***Cadrul de reglementare specială*** (legile care reglementează zonele „offshore")
- ***Mecanismele „offshore"***

VI Cadrul de reglementare specială. Paradisurile fiscale şi mecanismele „offshore"

Este format din totalitatea legilor, reglementărilor cu caracter fiscal şi non-fiscal care generează cadrul de manifestare a zonelor „offshore". Legile, reglementările cu caracter fiscal al zonelor „offshore" sunt cele care oferă un avantaj fiscal anumitor entități, fie ele persoane sau organizații. Avantajul fiscal îmbracă forma unor reduceri substanțiale şi chiar eliminării în totalitate a unor obligații fiscale. Aceste avantaje de natură fiscală sunt aplicabile în interiorul aşa-numitelor „paradisuri fiscale" („tax havens"). Este necesar să insistăm, aşadar, asupra fenomenului paradisurilor fiscale şi a modului în care sunt generate mecanismele offshore.

Avantajul fiscal al paradisurilor fiscale poate fi de mai multe tipuri funcție de gradul de minimizare a efortului fiscal. Strategiile „offshore" reprezintă opțiuni ale diverselor entități, fie ele persoane ori companii în ceea ce priveşte alegerea acelor avantaje fiscale oferite de diverse entități de reglementare a zonelor „offshore". Scopul principal al alegerii unui anumit tip de avantaj fiscal este acela de minimizare a efortului fiscal. Fiecare companie poate alege un anumit tip de mecanism „offshore" ori mai multe funcție de necesitățile şi structura organizațională.

VII Mecanismul „Non-Tax Havens" (Paradisurile fiscale cu regim de exceptare de la plata impozitelor pe venit şi capital)

Anumite paradisuri fiscale şi chiar țări întregi nu percep impozite pe venit şi capital, cum ar fi Insulele Cayman, Bermuda şi Bahamas.[432] Există, totuşi, în cadrul acestui tip de paradis fiscal, anumite forme de prelevare a unor sume de la organizațiile încorporate în aceste zone. Acestea îmbracă forma unor taxe pe care organizațiile trebuie să le plătească în momentul înființării ori pe parcursul desfăşurării activității sub forma unor taxe anuale de înregistrare, plăți modice percepute asupra valorii acțiunilor corporației, etc.[433]

Putem spune că aceste paradisuri fiscale promovează un anumit tip de mecanism „offshore", anume acela al „paradisurilor fiscale" cu regim de exceptare de la plata impozitelor pe venit şi capital. Facem precizarea că acest tip de mecanism „offshore" înseamnă că ce se prelevă sub forma unor taxe de la organizațiile încorporate în aceste zone este independent de venitul generat de companie.[434] Altfel spus, plățile diverse pe

[432] Vezi Starchild, Adam, ***"Using Tax Havens and Offshore Strategies"***, Sursa: http://www.cyberhaven.com/offshore/sample/usingtaxhavensin.html
[433] Ibid.
[434] Ibid.

care companiile trebuie să le suporte sunt independente de veniturile obținute de către acestea[435].

VIII Mecanismul „No-Tax-on-Foreign-Income Havens[436]” (Paradisurile fiscale cu regim de exceptare de la plata impozitelor pe venit din surse externe)

Zonele „offshore” sunt caracterizate printr-un tip de tratament fiscal în care se aplică impozit asupra venitului obținut atât de indivizi cat şi de companii însă, acesta se aplică doar veniturilor obținute pe plan local[437]. Există un regim fiscal de exceptare de la impozitare a oricărui tip de venit obținut din surse externe care nu implică activități de afacere locale cu excepția activităților de mentenanță.[438] De exemplu, există, deseori, o exceptare de la plata impozitului aferent venitului obținut din exportul de bunuri fabricate la nivel local.[439] *Paradisurile fiscale cu regim de exceptare de la plata impozitelor pe venit din surse externe* se împart în două mari categorii ori grupe, şi anume:

- Grupa paradisurilor fiscale în care este permis corporației să-şi desfăşoare activitatea atât intern cat şi extern, impozitându-se doar venitul generat din surse interne[440];
- Grupa paradisurilor fiscale în care compania trebuie să decidă, la momentul înființării, dacă îşi va desfăşura activitatea pe plan local, fiind, în acest caz, obligată să plătească impozitele aferente, ori va opera numai pe plan extern. În acest ultim caz, compania va fi exceptată de la plata impozitelor aferente[441].

Exemple de paradisuri fiscale de tip „No-Tax-on-Foreign-Income Havens”**:** Panama, Liberia, Jersey, Guernsey, Isle of Man şi Gibraltar.[442]

IX. Mecanismul „Low-Tax Havens”[443] - Regimul de evitare a dublei impuneri internaționale

Majoritatea țărilor au încheiate convenții de evitare a dublei impuneri fapt care poate reduce cota de impozitare aplicabilă în țările cu regim de impozitare caracterizat prin rate mai ridicate.[444]

---

435 Ibid.
436 Ibid.
437 Ibid.
438 Ibid.
439 Ibid.
440 Ibid.
441 Ibid.
442 Ibid.
443 Ibid.
444 Ibid.

Precizare: „Coroborarea prevederilor Codului fiscal din România cu cele ale convențiilor de evitare a dublei impuneri”

Art. 118. - (1) În înțelesul art. 116, dacă un contribuabil este rezident al unei țări cu care România a încheiat o convenție pentru evitarea dublei impuneri cu privire la impozitele pe venit şi capital, cota de impozit care se aplică venitului impozabil obținut de către acel contribuabil din România nu poate depăşi cota de impozit, prevăzută în convenție, care se aplică asupra acelui venit, potrivit alin. (2). În situația în care cotele de impozitare din legislația internă sunt mai favorabile decât cele din convențiile de evitare a dublei impuneri se aplică cotele de impozitare mai favorabile.”[445]

Convențiile de evitare a dublei impuneri prevăd, aşadar, limitări ale cotei de impozitare, în anumite condiții, fapt care poate constitui un avantaj pentru companie în cazul în care țara pe teritoriul căreia îşi desfăşoară activitatea aplică un regim fiscal mai împovărător. Acesta este motivul pentru care aceste convenții pot fi privite ca mecanisme de tip „offshore” cu regim de evitare a dublei impuneri. Dacă, spre exemplu, România aplică o cotă de impozit mai mare decât cea prevăzută în convenție atunci cota aplicabilă veniturilor obținute din România de rezidentul altui stat este cea prevăzută în convenție. Contribuabilul rezident al unui stat cu care România are încheiată convenția plăteşte, altfel spus, impozit aferent cotelor cele mai favorabile, fie că acestea sunt cele prevăzute în convenție ori sunt cele prevăzute de legile fiscale româneşti. Acest ultim caz se poate întâlni atunci când cotele de impozitare prevăzute de legile fiscale româneşti sunt mai favorabile decât cele prevăzute în convenție.

X. Mecanismul „Special Tax Havens” (Paradisurile fiscale cu regim special de impozitare).

Acestea sunt țările care aplică toate ori majoritatea tipurilor de impozitare cu precizarea că sunt permise concesii anumitor tipuri de companii, cum ar fi companiile de transport maritim ori companiile producătoare de filme. Olanda şi Austria sunt țări care oferă asemenea concesii.[446]

Aducem în discuție un tip aparte de **mecanism de tip „offshore”, anume acela al *taxării companiilor cu „beneficiar extern”* (*Foreign Trust Company*).** „Guvernul pentru a atrage investițiile străine a reglementat astfel impozitarea companiilor – o companie care este deținută de o altă companie locală (din Noua Zeelandă), care are în calitate de director pe o persoană fizică rezidentă şi dacă această companie nu desfăşoară activitate pe teritoriul Noii Zeelande, atunci ea este scutită de impozit.”[447]

XI. Studiu de caz – Noua Zeelandă – „un paradis fiscal care nu este paradis fiscal”

„Cu alte cuvinte oricine care nu locuieşte în Noua Zeelandă şi care apelează la serviciile unui acționar nominal şi director nominal din Noua Zeelandă poate beneficia de

[445] ***Codul Fiscal*** din 22/12/2003, Sursa: Indaco, http://www.indaco.ro/codfiscal_5.html
[446] Vezi Starchild, Adam, ***“Using Tax Havens and Offshore Strategies”***, op. cit.
[447] Sursa: http://www.assetprotection.ro/noua_zeelanda.htm

o companie care deşi nu este un offshore (poate avea chiar şi certificat de rezidenţă fiscală) este scutită în totalitate de impozite."[448]

„În realitate compania este condusă şi controlată de beneficiar prin procura emisă de directorul nominal. Beneficiarul este cel care deschide şi controlează contul bancar al companiei, negociază şi semnează contractele."[449]

„Controlul companiei, de către beneficiarul român, se face prin mecanismele „clasice offshore":

» Acţionarul nominal (cel care apare în actele constituve) emite o declaraţie de încredere prin care recunoaşte pe ex. Dl. Pop Ioan ca adevărat proprietar al companiei.

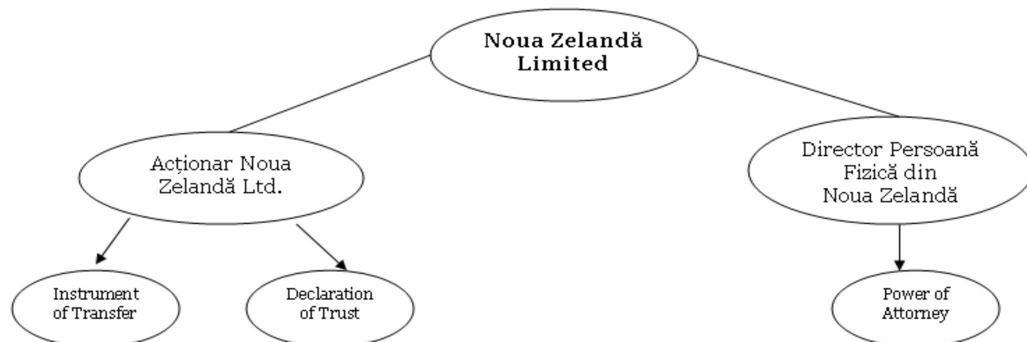
» Acţionarul nominal, cel care apare în acte, emite un contract de transfer al acţiunilor (Instrument of Transfer) semnat de către acţionar, dar nedatât. Beneficiarul adevărat al companiei - ex. Dl. Pop Ioan – poate deveni chiar el acţionar în orice moment prin simpla datare a acestui document.

» Directorul nominal (persoană fizică din Noua Zeelandă) care apare în acte îşi prezintă demisia în alb beneficiarului - ex. Dl. Pop Ioan.

» Declaraţia de Inactivitate – directorul nominal se obligă să nu efectueze nici un act în numele companiei cu excepţia celor ordonate de adevăratul beneficiar – ex. Dl. Pop Ioan.

» Procura generală este emisă de directorul nominal."[450]

Diagrama structurii organizatorice a unei companii cu „beneficiar extern"



Sursa: http://www.assetprotection.ro/noua_zeelanda.htm

[448] Ibid.
[449] Ibid.
[450] Ibid.

Structura organizatorică	
Forma juridică	societate pe acțiuni
Denumirea	se termină în Ltd.
Acționari	cel puțin unul rezident în Noua Zeelandă
Acțiuni	acțiuni nominale
Director	cel puțin un director persoană fizică rezidentă în Noua Zeelandă
Contabilitate	compania depune un "negative tax return" o declarație fiscală minimă. Dar compania NU este obligată să țină contabilitate dacă nu activează în Noua Zeelandă.
Agent registrat	compania este obligată să mențină un agent registrat
Sediu registrat	compania este obligată să mențină un sediu registrat
Durata înmatriculării	2 săptămâni
Taxa Anuală de natură fiscală	450 USD
Avantaje	dezvăluirea datelor beneficiarului nu este obligatorie. Este o companie 100% anonimă.

Sursa: http://www.assetprotection.ro/companie.htm